

قرآن و سنت سے رہنمائی کے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاح سبہ اور طلبہ مشکوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا مجموعہ اور مختصر قرآن مجید



ایسٹ فرمود

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی
حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

جلد دوم

رحمت اللہ بن عبد الحمید
فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرآن و سنت سے مستنبط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحابہ سے اور طلبہ مشکوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

ہند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

رحمت اللہ بن عبد الحمید

فاصل جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ انبیاء

سرگودھا

001-3662282, 0333-7238484

مکتبہ انبیاء

پشاور

042-37284016, 0332-4703380

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں



مکتبہ نشتیاتی اسلامی

ہیڈ آفس:

سرگودھا روڈ، 033-7225484، 033-262293

برانچ:

۳ شیخ حسن عظیم آباد

033-2726461، 033-478234

برانچ:

تحصیل مڈل سائڈ

033-4810963، 033-780777

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انتساب

والد محترم جناب عبدالحمید صاحب کے نام

جنہوں نے احقر کو مادہ پرستی کے اس دور میں علوم نبوت کے درس گاہوں سے وابستہ کیا، اور بندہ ناچیز کو اخلاص اور للہیت کے ساتھ دین متین کی خدمت کے لئے وقف کر دیا، اور حقیقت میں یہ ان ہی کے اخلاص کا ثمرہ ہے کہ بندہ عاجز آج کتب حدیث کی ورق گردانی کر رہا ہے۔
دل سے دعا کرتی ہے کہ اے اللہ! والدین کی دنیا اور آخرت بہت اچھی کر دے، اور بندہ ناچیز کو ان کے لئے صدقہ جاریہ بنادے۔ آمین

”ویرحم اللہ عبدالأفال آمینا“

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرم ہندہ :

السلام علیکم ورحمۃ اللہ تعالیٰ وبرکاتہ

آپ کے کام کے کچھ حصے کا مسودہ موصول ہوا۔ الحمد للہ آپ نے طویل فقہی اختلافات و دلائل کا خلاصہ اختصار کے ساتھ اس طرح جمع کر دیا ہے کہ طلبہ کے لئے اسے یاد رکھنا آسان ہے۔
دل سے دعا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کے اس کام کو نافع اور مقبول بنائیں اور آپ کے لئے ذخیرہ آخرت ثابت ہو۔ آمین۔

والسلام

(شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی (صاحب دامت برکاتہم العالیہ)

۳ محرم الحرام ۱۴۳۹ھ

خلاصة الفهارس

- كتاب الحج ۳۲ تا ۱۰۱
 كتاب الجنائز ۱۰۲ تا ۱۳۳
 كتاب النكاح وما يتعلق به ۱۳۴ تا ۱۸۳
 كتاب الطلاق ۱۸۴ تا ۲۱۷
 كتاب البيوع وما يتعلق بها ۲۱۸ تا ۲۸۲
 كتاب الأقضية والشهادات ۲۸۳ تا ۲۹۰
 كتاب العتق ۲۹۱ تا ۲۹۸
 كتاب القصاص والدية ۲۹۹ تا ۳۱۳
 كتاب الحدود ۳۱۴ تا ۳۳۱
 كتاب الصيد والذبائح ۳۳۲ تا ۳۴۲
 كتاب الأضاحي ۳۴۳ تا ۳۵۲

- کتاب الذور والایمان..... ۳۵۳ تا ۳۵۹
- کتاب الجهاد والسير..... ۳۶۰ تا ۴۰۰
- کتاب اللباس..... ۴۰۱ تا ۴۱۲
- کتاب الأطعمة..... ۴۱۳ تا ۴۲۳
- کتاب الأشربة..... ۴۲۴ تا ۴۳۱
- کتاب الطب..... ۴۳۲ تا ۴۴۰
- کتاب الفرائض والوصایا..... ۴۴۱ تا ۴۴۸
- کتاب الفتن..... ۴۴۹ تا ۴۵۳
- کتاب الأدب..... ۴۵۴ تا ۴۶۴
- کتاب فضائل القرآن..... ۴۶۵ تا ۴۷۴



فہرست مضامین

۳۰	پیش لفظ

	کتاب الحج
۳۲	حج کے لغوی و اصطلاحی معنی
۳۲	حج کب فرض ہوا؟
۳۲	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟
۳۳	حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف
۳۳	یوم الحج الاکبر کے مصداق میں اختلاف
۳۵	فرضیت حج کا مدار قدرتِ غیر پر ہے یا ممکنہ پر؟
۳۶	حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلاف فقہاء
۳۸	حج قرآن و جمع کی قربانی بطور شکر ہے یا جبر؟
۳۹	بچے کے حج کا حکم
۴۰	نیابت فی الحج کا مسئلہ
۴۱	شیخ فانی اور داعی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟
۴۲	جس نے اپنا حج نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کر سکتا ہے؟
۴۳	مورت کا بغیر محرم کے سفر حج کرنے کا حکم
۴۴	بیت اللہ کو دیکھ کر دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے کا حکم

باب الإحرام والتلبیة

۴۵	تلبیہ کے کلمات میں کمی زیادتی کا حکم
----	--------------------------------------

- ۳۶ حج میں تکبیر کب تک جاری رہتا ہے؟
- ۳۷ جرہ عقید کی کس نگری پر تکبیر ختم ہو جاتا ہے؟
- ۳۸ عمرہ کرنے والا تکبیر کب ختم کرے گا؟
- ۳۸ صحیح احرام کے لئے تکبیر ضروری ہے یا نہیں؟
- ۳۹ مکہ مکرمہ میں داخلے کے وقت احرام کا مسئلہ
- ۵۰ احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کا حکم
- ۵۰ حاجت احرام میں دھن مطیب اور غیر مطیب کا حکم
- ۵۲ حاجت احرام میں عورت کے لئے دستانے پہننے کا حکم
- ۵۲ محرم کے لئے سلا ہوا یا جامہ پہننے کا حکم
- ۵۳ محرم کے لئے سوزے پہننے کا حکم
- ۵۳ محرم کے لئے تلہید کا حکم
- ۵۵ محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کا حکم
- ۵۶ حاجت احرام میں کن جانوروں کا قتل کرنا جائز ہے؟
- ۵۶ علت کی تعیین میں اختلاف فقہاء
- ۵۷ محرم کے لئے سچے لگو آنے کا حکم
- ۵۷ حاجت احرام میں نکاح اور انکاح کا حکم
- ۵۹ محرم کے لئے شکار کھانے کا حکم
- ۶۱ کیا نڈی صید البحر میں داخل ہے؟
- ۶۲ محرم کا کفن اور اختلاف فقہاء

بابُ احکام العرْفَةِ وَالْمُزْدِلِفَةِ وَالْمِنَى

- ۶۳ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کا حکم
- ۶۳ عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
- ۶۳ مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط

- عرفات میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد..... ۶۵
- مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد..... ۶۵
- وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین میں اختلاف..... ۶۶
- وقوف مزدلفہ کا حکم..... ۶۷
- مہیت مزدلفہ کا حکم..... ۶۸
- مزدلفہ سے روانگی کا وقت مستحب..... ۶۸
- منیٰ میں رات گزارنے کا حکم..... ۶۹
- ترک مہیت منیٰ کا حکم..... ۷۰
- منیٰ میں قصر صلوٰۃ کا حکم..... ۷۰

باب دومی الجمار

- یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی ری کے تین اوقات اور ان کی حیثیت..... ۷۱
- یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو ری کرنے کا حکم..... ۷۲
- یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں ری کا وقت..... ۷۲
- یوم النحر کے مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم..... ۷۳
- چرواہوں کیلئے ری جمار کو وقت مسنون سے مؤخر کرنے کا حکم..... ۷۴
- ری ماعیاً افضل ہے یا راسہا؟..... ۷۶

باب الہدی

- تقلید اور اشعار کا حکم..... ۷۶
- تقلید عظم کا حکم..... ۷۷
- اگر راستے میں ہدی ہلاک ہو جائے تو کیا کرنا چاہئے؟..... ۷۸
- رکوب بدند کا حکم..... ۷۹

باب الخلق

- طلق وقصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء..... ۸۱

- ۸۲ قصر میں کتنی مقدار کا نثر ضروری ہے؟
- ۸۲ طلق و قصر کے ذمہ دار مکان کے بارے میں اختلاف
- ۸۳ جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
- ۸۳ عورت کے لئے محض قصر ہے

باب العمرۃ

- ۸۳ عمرہ کی شرعی حیثیت
- ۸۳ حکم اور عمرہ کی شرعی حیثیت
- ۸۳ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات

باب الإحصار

- ۸۵ إحصار کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۸۶ إحصار بغیر الصدقہ کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
- ۸۷ إحصار کا حکم اور دوم إحصار کے موضوع ذمہ میں اختلاف
- ۸۸ إحصار میں حلال ہونے کے لئے طلق و قصر کا حکم
- ۸۸ عصر کے ذمہ ذمہ اور عمرہ کی قضاء کے حکم میں اختلاف
- ۸۹ حج میں اشتراط کا مسئلہ

باب الطواف والسعی

- ۹۱ طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کا حکم
- ۹۲ طواف کی دور کھتیس اوقات مکروہ میں پڑھنے کا حکم
- ۹۳ طواف و دایع کی شرعی حیثیت
- ۹۴ طواف و دایع کا صحیح وقت
- ۹۴ سعی بین الصفا والمردہ کا حکم
- ۹۵ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

۹۷ قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں؟

باب حرم مکہ والمدینہ

۹۸ حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام

۹۹ حرم مکہ میں قتل و قصاص کا حکم

۱۰۰ حرم مدینہ کا حکم

کتاب الجنائز

۱۰۲ ماہ مقید سے میت کو غسل دینے کا حکم

۱۰۳ جھیز کے وقت عورت کے بالوں کی کٹی چوٹیاں ہٹائی جائیگی؟

۱۰۴ میت کو غسل دینے کے بعد غسل کرنے کا حکم

۱۰۵ کفن مسنون میں اختلاف فقہاء

۱۰۶ تین کپڑوں کی تعین میں اختلاف

۱۰۶ "تہذیب میت بہکاء اہلہ" کا مسئلہ

۱۰۹ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟

۱۱۰ فاتحہ نماز جنازہ میں اختلاف فقہاء

۱۱۱ تکبیر استون نماز جنازہ میں اختلاف فقہاء

۱۱۲ نماز جنازہ میں رفع یدین کا مسئلہ

۱۱۳ نماز جنازہ میں قراعت فاتحہ کا حکم

۱۱۴ اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

۱۱۵ اوقات مکروہہ میں دفن کرنے کا حکم

۱۱۵ جنین پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

۱۱۶ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

۱۱۷ نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟

- ۱۱۸ شہید کی نماز جنازہ اور اختلاف فقہاء
- ۱۲۰ قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم
- ۱۲۱ جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کا حکم
- ۱۲۲ "الاحد لنا والحق لغيرنا" کے مطالب
- ۱۲۳ قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچانے کا حکم
- ۱۲۴ قبر کو بلند کرنے کی جائز حد کیا ہے؟
- ۱۲۵ قبر کی بلندی کی اہمیت کیا ہوگی؟
- ۱۲۶ مردوں کے لئے زیارت قبر کا حکم
- ۱۲۷ عورتوں کے لئے زیارت قبر کا حکم
- ۱۲۷ نقل میت کا مسئلہ
- ۱۲۸ میت کو رات کے وقت دفن کرنے کا حکم
- ۱۲۹ میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ
- ۱۳۰ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟
- ۱۳۱ کلمات عن المیت درست ہے یا نہیں؟
- ۱۳۲ جو توں میت قبروں کے درمیان چلنے کا حکم

کتاب النکاح وما يتعلق به

- ۱۳۳ نکاح باب عبادات سے ہے یا معاملات سے؟
- ۱۳۴ نکاح کب جائز ہے اور کب واجب؟
- ۱۳۵ تحلی للوافل افضل ہے یا نکاح؟
- ۱۳۶ کفایت محض "رین" میں معتبر ہے یا "حرفت" و "نسب" میں بھی؟
- ۱۳۷ کفایت فی المال معتبر ہے یا نہیں؟
- ۱۳۸ منقطعہ کو دیکھنے کا مسئلہ

- مخلوبہ کے کتنے حصہ کو دیکھا جاسکتا ہے؟ ۱۲۸
- غنا اور موسیقی کا شرعی حکم ۱۲۹
- موسیقی کی آلات کی قسمیں اور ان کا حکم ۱۲۹
- غناء بغیر آلات کا حکم ۱۳۱
- ولیمہ کا شرعی حکم ۱۳۱
- ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے؟ ۱۳۲
- ولیمہ کتنے دن تک درست ہے؟ ۱۳۲
- عبارات النساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ ۱۳۳
- نکاح میں شہادت کا مسئلہ ۱۳۵
- نکاح کا نصاب شہادت ۱۳۵
- ولامعہ اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟ ۱۳۶
- تیم لڑکی کے نکاح کا حکم ۱۳۸
- ایجاب وقبول کے درمیان فصل کا مسئلہ ۱۳۸
- غلام کا بغیر اذن موتی کے نکاح کرنے کا حکم ۱۳۹
- کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے؟ اگر ہے تو کتنی؟ ۱۵۰
- خاتم حدید کے استعمال کا حکم ۱۵۱
- تقسیم قرآن کو مہر بنانے کا حکم ۱۵۱
- حق کو مہر بنانے کا حکم ۱۵۲
- طلاق نکاح کا مسئلہ ۱۵۳
- نکاح بشرط التحلیل جائز ہے یا نہیں؟ ۱۵۳
- نکاح بشرط التحلیل منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ ۱۵۳
- حسد کا مفہوم ۱۵۵
- حرمیہ حسد ۱۵۶

- ۱۵۸ حرمت حنہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تضاد
- ۱۵۸ نکاح شغار کا مسئلہ
- ۱۵۹ نکاح میں شرطوں کی قسمیں
- ۱۶۰ "کثیر الزواج کافر" کے اسلام لانے کا مسئلہ
- ۱۶۱ میدانہا جہد میں گرفتار عورتوں سے جماع کا حکم
- ۱۶۳ عزل کا حکم
- ۱۶۳ عزل کے حکم میں کچھ اور تفصیل
- ۱۶۳ عزل کے بارے میں اختلاف روایات
- ۱۶۵ نئی دہن کے لئے باری مقرر کرنے کا مسئلہ
- ۱۶۶ سفر میں ساتھ بیگانے کے لئے بیویوں میں قرعہ اندازی کا حکم
- ۱۶۷ اعداء و جین کے اسلام قبول کرنے کے بعد نکاح کا حکم
- ۱۶۷ اعداء و جین کے اسلام لانے کی صورت میں سبب قطع کیا ہے؟
- ۱۶۹ مہر مقرر ہونے سے پہلے اگر اعداء و جین مر گیا تو کیا حکم ہے؟
- ۱۶۹ اثبات نسب کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ
- ۱۷۰ فراش کی قسمیں
- ۱۷۱ قول قائف ثبوت نسب میں حجت ہے یا نہیں؟
- ۱۷۲ مدت پرورش کے بعد خیر غلام کا مسئلہ
- ۱۷۳ عورت کے ذمے کام نکاح کا مسئلہ
- ۱۷۳ انفق میں زانیہ میں سے کس کی حالت کا اعتبار ہوگا؟
- ۱۷۵ شہر کے نادار ہونے کی صورت میں بیوی نکاح منع کر سکتی ہے یا نہیں؟
- باب الرضاع
- ۱۷۷ "لبن الفحل" کا مسئلہ

- ۱۷۸ رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہے؟
- ۱۸۰ کیا رضاعت میں ایک عورت کی شہادت معتبر ہے؟
- ۱۸۱ مسئلہ مدت رضاعت
- ۱۸۲ مدت رضاع سے متعلق اقوال فقہاء

کتاب الطلاق

- ۱۸۳ طلاق کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۱۸۳ طلاق کی قسمیں
- ۱۸۳ حلیہ حیض میں طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟
- ۱۸۶ حلیہ حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
- ۱۸۶ طلاق "النبیۃ" کا حکم
- ۱۸۷ بحث الطلاقات الثلاث
- ۱۸۷ کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟
- ۱۸۸ طلاق ثلاث کے وقوع کا حکم
- ۱۹۱ تفویض طلاق بالفاظ "امرک ببدک" کا حکم
- ۱۹۱ تفویض طلاق بلفظ "اختاری" کا حکم
- ۱۹۲ "امت علی حرام" کہنے کا حکم
- ۱۹۳ خیارات کا مسئلہ
- ۱۹۳ متوہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنی کا حکم
- ۱۹۷ نکاح سے پہلے تعلیق طلاق کا حکم
- ۱۹۸ عدہ طلاق میں مرد کی حیثیت و عدہ ام حیات کا اعتبار ہے یا عورت کی؟
- ۱۹۹ خلع نسخ ہے یا طلاق؟
- ۲۰۰ تشدد عورت کی عدت کتنے حیض ہیں؟

- ۲۰۱ والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
- ۲۰۱ اخلاق کی تفسیر میں اقوال
- ۲۰۲ اقسام غضب
- ۲۰۳ طلاق بجنون و نکرہ کا حکم
- ۲۰۳ طلاق سکران کا حکم
- ۲۰۴ بچے کی طلاق کا حکم
- ۲۰۴ طلاق مؤنوس کا حکم
- ۲۰۵ غلطی یا بھول میں طلاق دینے والے کا حکم
- ۲۰۵ "حائضہ مستحلیٰ منہا زوجہا" کی عدت کیا ہے؟
- ۲۰۶ سوگ کس مذہب پر واجب ہے اور کس پر نہیں؟
- ۲۰۷ کیا مطلقہ عورت سوگ منائے گی؟
- ۲۰۸ حلیت عذر میں معتدہ کے لئے سرمد وغیرہ لگانے کا حکم
- ۲۰۸ دن کے وقت سرمد لگانے کا حکم
- ۲۰۹ معتدہ و مطلقہ کے گھر سے نکلنے کا حکم
- ۲۱۰ اتم و لدہ کی عدت کتنی ہے؟
- ۲۱۱ تمہارے معنی اور حکم
- ۲۱۱ کفارہ تمہارے ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
- ۲۱۲ ایلاء کے معنی اور حکم
- ۲۱۳ لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۱۳ لعان کا حکم
- ۲۱۵ لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت
- ۲۱۶ تعزیر یا بچے کے نسب کا انکار کرنے کا حکم

کتابُ البیوع وما یتعلق بہا

- ۲۱۸ نیلام کے جواز میں اختلاف فقہاء
- ۲۱۹ تنقیح جلب بیع کا حکم
- ۲۲۱ بیع التمر بالرطب کا حکم
- ۲۲۲ بھل کی بیع قبل بدو الصلاح و بعد بدو الصلاح
- ۲۲۲ بدو الصلاح کی تفسیر
- ۲۲۲ مسئلہ کی تفصیل
- ۲۲۳ قبل بدو الصلاح کا حکم
- ۲۲۳ بعد بدو الصلاح کا حکم
- ۲۲۳ "وضع الجوانح" کی تفصیل
- ۲۲۶ بیع میں شرط لگانے کا حکم
- ۲۲۸ "بیع قبل القبض" کا حکم
- ۲۲۹ "بیع الحيوان بالحيوان" کا حکم
- ۲۳۰ "بیع اللحم بالحيوان" کا حکم
- ۲۳۰ کیا حرمیت ربوا "اشیائے ستہ" کے ساتھ مخصوص ہے؟
- ۲۳۱ علیہ ربوا کی تعیین میں اختلاف
- ۲۳۲ تاہیر سے پہلے اور بعد ورخت کی بیع کا حکم
- ۲۳۳ خیاب مجلس میں اختلاف فقہاء
- ۲۳۳ خیاب مغبون میں اختلاف فقہاء
- ۲۳۶ خیاب شرط میں اختلاف فقہاء
- ۲۳۷ مسئلہ مصرعہ میں اختلاف فقہاء

- ۲۳۰ الفراع بالبرہون کا حکم
- ۲۳۱ سونے اور غیر سونے سے مرکب چیز کی بیع کا حکم
- ۲۳۳ بیع المسلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟
- ۲۳۳ مجلس کا حکم
- ۲۳۶ مسئلہ المظفر میں اختلاف فقہاء
- ۲۳۷ عاریت مضمون ہے یا نہیں؟
- ۲۳۸ احکام کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۳۸ احکام کا حکم
- ۲۳۹ کتوں کی بیع کا حکم
- ۲۵۱ حجامت کی اجرت کا حکم
- ۲۵۱ بیع بخش کا حکم
- ۲۵۲ بیعانہ کی شرعی حیثیت
- ۲۵۳ حوالہ میں رجوع کا مسئلہ
- ۲۵۳ حوالہ میں توئی کی صورتیں
- ۲۵۵ حوالہ میں عتاق کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟
- ۲۵۶ عتاق علیہ کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟
- ۲۵۶ اقسام شفعہ اور اختلاف فقہاء
- ۲۵۸ غیر مقولات میں شفعہ ہے یا نہیں؟
- ۲۵۹ "احیاء موات" میں فقہاء کا اختلاف
- ۲۶۰ مزارعت و مساقات کے احکام
- ۲۶۳ وقف کی اصل حیثیت کیا ہے؟

باب الہیۃ

- ۲۶۳ رجوع فی الہیہ کا مسئلہ
- ۲۶۶ رجوع فی الہیہ کے موانع
- ۲۶۶ عرایا کی حقیقت اور مصداق
- ۲۶۹ ہیہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم
- ۲۷۰ عمر ثلی کے بارے میں اختلاف فقہاء
- ۲۷۲ زعمی کے بارے میں اختلاف فقہاء

باب اللقطۃ

- ۲۷۳ القلط لقط کا حکم
- ۲۷۴ لقطہ کی مدت تعریف کتنی ہونی چاہئے؟
- ۲۷۵ لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟
- ۲۷۶ انتفاع بالملقطہ کا حکم
- ۲۷۸ لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہوگا یا نہیں؟
- ۲۷۹ اونٹ کا انتفاع درست ہے یا نہیں؟
- ۲۷۹ بکری کے لقطات کا حکم
- ۲۸۰ لقطہ حرم کا حکم

کتاب الأقضية والشهادات

- ۲۸۳ قضاء القاضی صرف ظاہر نافذ ہوگا یا باطنی بھی؟
- ۲۸۳ قضاء قاضی باطنی نافذ ہونے کی شرائط
- ۲۸۵ قضاء بشاہد و یسین کا حکم
- ۲۸۷ دشمن کی گواہی کا حکم

- ۲۸۷ "شہادۃ الوالد للولد وبالعکس" کا حکم
- ۲۸۸ "شہادۃ أحد الزوجین للآخر" کا حکم
- ۲۸۸ غلام اور باندی کی شہادت کا حکم
- ۲۸۹ انہی کی شہادت کا حکم
- ۲۸۹ محد و دفی القذف کی شہادت کا حکم

کتابُ العتق

- ۲۹۱ عورت کا غلام اس کا محرم ہے یا نہیں؟
- ۲۹۲ ذی رحم محرم کی ملکیت موصوبہ دیت ہے
- ۲۹۳ مدبر غلام کی بیع میں اختلاف فقہاء
- ۲۹۴ غلام میں مالک بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟
- ۲۹۵ نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ
- ۲۹۷ "إعتاق فی مرض الموت" کا مسئلہ

کتابُ القصاص والذیۃ

- ۲۹۹ دیت کی اتسام
- ۲۹۹ دیت مغلطہ کی تفصیل
- ۳۰۰ دیت قتلہ کی تفصیل
- ۳۰۰ ذی کی دیت کی مقدار
- ۳۰۱ دیت کا صدق کون کونسی چیزیں ہیں؟
- ۳۰۲ قتل عم اور عہدہ محمد کی تعریف میں اختلاف فقہاء
- ۳۰۳ قصاص بالمثل کا حکم
- ۳۰۴ قتل عم کا موجب أحد الامرین ہے یا صرف قصاص؟

- ۳۰۶ کیا مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے؟
- ۳۰۷ باپ اور بیٹے کے درمیان قصاص کا حکم
- ۳۰۸ خُرد اور عید کے درمیان قصاص کا حکم
- ۳۰۹ زہر کھلا کر قتل کرنے کی صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟
- ۳۱۰ قسامت کا مسئلہ
- ۳۱۰ قسامت کی تفصیل میں اختلاف
- ۳۱۲ پہلا اختلاف
- ۳۱۲ دوسرا اختلاف
- ۳۱۳ تیسرا اختلاف

کتابُ الحُدُود

- ۳۱۴ اعتراضِ زنا پر حد جاری کرنے کا حکم
- ۳۱۵ مرجوم کا رجم کے وقت بھاگ جانے کا حکم
- ۳۱۶ کیا ”حمل“ زانیہ ہونے کی دلیل کافی ہے؟
- ۳۱۶ غیر محسن زانی کی حد میں اختلافِ فقہاء
- ۳۱۷ محسن زانی کی حد میں اختلافِ فقہاء
- ۳۱۸ اسلام شرطِ احسان ہے یا نہیں؟
- ۳۱۹ بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرنے والے کا حکم
- ۳۲۰ اپنی محرم کے ساتھ نکاح کرنے والے کا حکم
- ۳۲۱ لواطت کرنے والے کی سزا کیا ہے؟
- ۳۲۱ کیا آقا اپنے غلام پر خود حد جاری کر سکتا ہے؟
- ۳۲۲ شراب کی حد میں اختلافِ فقہاء

- ۳۲۳ سرقہ میں قطع ید کے لئے نصاب شرط ہے یا نہیں؟
- ۳۲۵ نصاب سرقہ کیا ہے؟
- ۳۲۶ تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے کی سزا کیا ہے؟
- ۳۲۷ قطاع الطریق کی سزا میں اختلاف
- ۳۲۸ پھل کی چوری میں قطع ید ہے یا نہیں؟
- ۳۲۹ مرتہ کا حکم
- ۳۳۰ سات انبی کا حکم
- ۳۳۱ تعزیر کی حد میں اختلاف فقہاء

کتاب الصید والذبائح

- ۳۳۲ شکار کرنے کا حکم
- ۳۳۳ ہندوؤں کی گولی سے شکار کا حکم
- ۳۳۴ کلب اور ہڈ معلوم کب ہوگا؟
- ۳۳۵ کتے کے شکار کے جوار کی شرطیں
- ۳۳۶ ذبیحہ اور شکار کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم
- ۳۳۷ "ذکوۃ الجنین" کا مسئلہ
- ۳۳۸ ذبح کے لئے کتنی رگیں کا نا ضروری ہے؟
- ۳۳۹ دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کا حکم
- ۳۴۰ ذبح والے جانور کو غر کرنے کا حکم
- ۳۴۱ سمندر کے حیوانات کا حکم
- ۳۴۲ مسک حانی کی حلت و حرمت
- ۳۴۳ جھینگے کی حلت و حرمت

کتابُ الأضاحی

- ۲۲۳ قربانی واجب ہے یا سنت؟
- ۲۲۴ قربانی کے وقت میں اختلاف فقہاء
- ۲۲۵ ایام قربانی میں مذہب ائمہ
- ۲۲۶ قربانی کا گوشت کب تک کھا سکتے ہیں؟
- ۲۲۶ اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟
- ۲۲۷ کیا ایک بکری پورے ہل بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے؟
- ۲۲۸ مسافر کے لئے قربانی کا حکم
- ۲۲۸ عورتوں کی قربانی کا حکم
- ۲۲۹ فرع اور مستبر کا حکم
- ۲۵۰ عقیقہ کا حکم
- ۲۵۱ کیا لڑکی کا عقیقہ کیا جائے گا؟
- ۲۵۱ عقیقہ ولادت کے کتنے بعد کیا جائے؟

کتابُ النذور والایمان

- ۲۵۳ معصیت کی نذر میں کفارہ ہے یا نہیں؟
- ۲۵۴ پیادہ حج کرنے کی نذر کا حکم
- ۲۵۵ زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم
- ۲۵۶ یحیٰ کی اقسام
- ۲۵۶ یحیٰ لغوی تفسیر میں اختلاف
- ۲۵۶ یحیٰ لغوی کا حکم
- ۲۵۶ یحیٰ نموس کی تعریف اور حکم

۳۵۷ یمن منعقدہ کی تعریف اور حکم

۳۵۸ تقدیم الکفار علی الھمت جائز ہے یا نہیں؟

کتاب الجہاد والسیّر

۳۶۰ جہاد سے پہلے اسلام کی دعوت دینے کا حکم

۳۶۱ دشمن کو دعوت مبارکہ دینے کا حکم

۳۶۲ دشمن کے مکانات اور درختوں کی تخریق کا حکم

۳۶۲ جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل کرنے کا حکم

۳۶۳ جہاد میں کفار و مشرکین سے مدد لینے کا حکم

۳۶۳ مسئلہ بھل کی تفصیل

۳۶۵ مسئلہ تخریق بازار میں اہل اہم کی تفصیل

۳۶۶ دشمن کی سرزمین میں صحف لے جانے کا حکم

۳۶۷ سکوار پر سونا چاندی لگانے کا حکم

۳۶۸ بلوغت کی علامت کیا ہے؟

۳۶۸ بلوغت بالاعلامات

۳۶۹ بلوغت بالسنن

۳۶۹ رہاں (گھوڑ دوڑ) کا حکم

۳۷۱ یہ مقابلہ کن امور اور جانوروں میں جائز ہے؟

باب الغنیمۃ وما یتعلق بہا

۳۷۱ جہاد میں قاریں اور راجل کے حصہ کا مسئلہ

۳۷۲ کتنے گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا؟

۳۷۳ کیا بچہ کو غنیمت میں حصہ ملے گا؟

- ۳۷۳ کھک کو مال غنیمت میں سے حصہ دیئے کا حکم
- ۳۷۵ آجیر کو مال غنیمت میں حصہ ملے گا یا نہیں؟
- ۳۷۶ آجیر خدمت کا حکم
- ۳۷۶ آجیر قتال کا حکم
- ۳۷۷ دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کا مسئلہ
- ۳۷۸ مال غنیمت میں خیانت کا مسئلہ
- ۳۷۹ غنیمت کے اشیائے خور و نوش کے استعمال کا حکم
- دارالحرب کا دارالاسلام پر حملہ کی صورت میں وہ مسلہ نوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے یا نہیں؟
- ۳۸۰ مکاتب، مدرّسہ اور اتم الولد کا حکم
- ۳۸۲ عبدآبق کا حکم
- ۳۸۲ گھس کن لوگوں کو دیا جائے گا؟
- ۳۸۳ ذوی القربیٰ سے مراد کون لوگ ہیں؟
- باب النفل
- ۳۸۵ نفل کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۳۸۵ نفل کی مشروعیت
- ۳۸۶ محل تھلیل
- ۳۸۶ نفل کی مقدار
- باب النقی
- ۳۸۷ مال بی کی تقسیم کس طرح ہوگی؟
- ۳۸۸ مال بی میں سے غس نکالا جائے گا یا نہیں؟

باب السلب

- ۳۸۸ سب کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۳۸۸ سلب کی شرعی حیثیت
- ۳۹۰ کیا استحقاق سلب کے لئے بینہ ضروری ہے؟
- ۳۹۱ سلب سے غصہ لیا جائے گا یا نہیں؟

باب حکم الأسارى

- ۳۹۲ فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کا حکم
- ۳۹۳ کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑنے کا حکم

باب الأمان

- ۳۹۴ عورت کے امان دینے کا حکم
- ۳۹۵ غلام کے امان دینے کا حکم
- ۳۹۵ بچے کے امان دینے کا حکم

باب الجزية

- ۳۹۶ جزیرہ کن کفار سے لیا جاتا ہے؟
- ۳۹۶ پہلا مسئلہ
- ۳۹۷ دوسرا مسئلہ
- ۳۹۷ جزیرہ کی مقدار کیا ہوگی؟

باب حکم الجاسوس

- ۳۹۸ جاسوس کا حکم
- ۳۹۸ جاسوسِ حربی کا حکم
- ۳۹۹ جاسوسِ ذمی کا حکم

- ۳۹۹ جاسوسِ مسلم کا حکم
- ۴۰۰ جاسوسِ مشائمن کا حکم

کتابُ اللباس

- ۴۰۱ ریشمی لباس کے استعمال کا حکم
- ۴۰۲ ریشمی بچھونے کے استعمال کا حکم
- ۴۰۳ سرخ رنگ کے کپڑے استعمال کرنے کا حکم
- ۴۰۴ عسل میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم
- ۴۰۴ زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم
- ۴۰۴ مینہ کی کھال سے اشعار کا حکم
- ۴۰۶ سونے کی انگوٹھی کا حکم
- ۴۰۶ چاندی کی انگوٹھی کا حکم
- ۴۰۷ لوہے کی انگوٹھی کا حکم
- ۴۰۷ انگوٹھی کو نئے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟
- ۴۰۸ مسئلہ تصویر
- ۴۰۹ کمرے کی تصویر کا حکم
- ۴۱۰ ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا حکم
- ۴۱۰ خطاب لگانے کا حکم
- ۴۱۰ حضور ﷺ کے خطاب کے بارے میں روایات کا اختلاف (حاشیہ)
- ۴۱۲ بالوں کے ساتھ دوسرے ہال جوڑنے کا حکم

کتابُ الاطعمہ

- ۴۱۳ خرگوش کا حکم

- ۴۳۳ (گوشت کفار) کھانے کا حکم
- ۴۳۵ ضعیف (بحر) کھانے کا حکم
- ۴۳۵ مہوڑے کے گوشت کھانے کا شرعی حکم
- ۴۳۶ کدو کے گوشت کا حکم
- ۴۳۷ درندوں کے گوشت کھانے کا حکم
- ۴۳۸ جلالہ کا شرعی حکم
- ۴۳۹ کفار کے برتنوں کو استعمال کرنے کا حکم
- ۴۴۰ موت القارۃ فی السن کا مسئلہ
- ۴۴۰ جس گلی میں نجاست گر جائے اس سے اعتدال کا حکم
- ۴۴۱ دودھ بھجور ملا کر کھانے کا حکم
- ۴۴۲ کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کا حکم

کتاب الاشریۃ

- ۴۴۳ اشریہ کی قسمیں اور مذہب ائمہ
- ۴۴۴ قسم اول
- ۴۴۴ قسم دوم
- ۴۴۵ قسم سوم
- ۴۴۷ خلیفین کا حکم
- ۴۴۸ حقیر المذکر کا حکم
- ۴۴۹ مخصوص برتنوں میں تجیز بنانے کا حکم
- ۴۵۰ کھڑے ہو کر پانی پینے کا حکم

کتابُ الطِّبِّ

- ۴۳۱ علاج بالکن کا شرعی حکم
- ۴۳۲ "دداویٰ بالصحرمات" کا حکم
- ۴۳۵ مسئلہ تعدیۃ الامراض
- ۴۳۶ دم اور جواز پھونک کا شرعی حکم
- ۴۳۷ تعویذ کا حکم
- ۴۳۸ عملیات کا حکم
- ۴۳۸ سحر کا حکم
- ۴۳۹ ساحر کا حکم
- ۴۴۰ سحر و جادو کے علاج کرنے کا حکم

کتابُ الفرائض والوصایا

- ۴۴۱ زوی الارحام کی میراث میں تفصیل
- ۴۴۲ کیا مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے؟
- ۴۴۳ مرتد کے مال میں اختلاف مذاہب
- ۴۴۴ مرتد کے مال کا حکم
- ۴۴۴ مولی السوالات کا حکم
- ۴۴۵ کلالہ کی تفسیر میں اختلاف علماء
- ۴۴۶ لفظ کلالہ کا مشتق منہ کیا ہے؟
- ۴۴۶ غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
- ۴۴۷ وصیت بالثلث کی حیثیت
- ۴۴۸ "دہثلث کثیر" کا مطلب

کتابُ الفتن

- ۳۴۹ مسئلہ حیاتِ فطر علیہ السلام۔
- ۳۵۰ خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنے کا حکم
- ۳۵۱ "لا توجعوا بعدی کفاراً بضروب..." کی توجیہات
- ۳۵۲ فتنہ کے وقت قتال کا حکم۔
- ۳۵۳ "الناشر المہر" کے بارے میں اقوالِ علماء

کتابُ الأدب

- ۳۵۴ تسمیت کا حکم
- ۳۵۵ مسئلہ قیامِ تعلیم
- ۳۵۷ سوچیں تراشنے کا طریقہ اور حکم
- ۳۵۷ فتنہ کے حکم میں اختلافِ فقہاء
- ۳۵۸ فطرت کی تفسیر میں اختلاف
- ۳۵۹ "فخذ" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟
- ۳۶۰ "ذکبة" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟
- ۳۶۰ "سرة" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟
- ۳۶۱ ابو القاسم کنیت رکھنے میں علماء کے آراء
- ۳۶۲ عورت کا اجنبی مرد کی طرف دیکھنے کا حکم
- ۳۶۳ مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کا حکم

کتابُ فضائل القرآن

- ۳۶۵ تقی بالقرآن کی تفسیر میں اقوالِ علماء
- ۳۶۶ "سبعة احرف" کی تشریح میں اقوالِ علماء

۴۶۸	اختلاف قراءات کی نوعیتوں کی تعیین
۴۶۸	کیا "شخ القرآن بالسنة" و "شخ السنة بالقرآن" جائز ہے یا نہیں؟
۴۶۹	شخ القرآن بالقرآن
۴۶۹	منسوخ کی اقسام
۴۶۹	شخ السنة بالسنة
۴۷۰	شخ القرآن بالسنة میں اختلاف فقہاء
۴۷۰	شخ السنة بالقرآن میں اختلاف فقہاء
۴۷۱	ختم قرآن کتنے عرصے میں کیا جائے؟
۴۷۱	بچوں کی تعلیم قرآن کا مسئلہ
۴۷۲	کافروں کو تعلیم القرآن دینے کا حکم
۴۷۳	سیان قرآن کا حکم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الکریم، أما بعد

۳۶-۱۳۳۵ ہجری میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے احقر کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث پڑھنے کی سعادت بخشی، اس پر بعدہ اللہ تعالیٰ کا بہت شکر گزار ہے، اس کے ساتھ ساتھ بندے کو ان ہستیوں سے شرف تلمذ حاصل ہوا جن ہستیوں کی دینی خدمات سے آج دنیا مستفیع ہو رہی ہے، اللہ

الحم

دورہ حدیث کے اسباق میں بعدے کے لئے سب سے بڑی مشکل اختلافی مسائل اور ان کے دلائل کی یاد تھی، کیونکہ اختلافی مسائل ایک طرف تو درس کا معیار بن چکے تھے، دوسری طرف کوئی ایسا جامع ذخیرہ میسر نہیں تھا جس میں کافی حد تک کثیر تعداد میں مسائل جمع ہوں، بلکہ یہ مسائل مختلف شروحات و حدیث میں منتشر تھے، اس کے ساتھ ساتھ بعض شروحات میں یہ مسائل اختصار کے ساتھ تھے جبکہ بعض میں کافی طوالت کے ساتھ تھے، تو اس مشکل کی وجہ سے بعدہ بلکہ اکثر طلبہ تشویش کے شکار تھے، خاص طور پر امتحانات کے موقع پر۔

اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے بعدے کے دل میں یہ داعیہ پیدا فرمایا کہ ان اختلافی مسائل کو ایک ترتیب دی جائے کہ حتی الوسع سارے مسائل ایک کتاب کی شکل میں جمع ہو جائیں، اور کافی حد تک ان میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہو، چنانچہ دورہ حدیث سے فراغت کے بعد احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اور مشفق اساتذہ و کرام کی دعاؤں کی برکت سے اختلافی مسائل کا ایک ایسا مجموعہ تیار کر دیا جس میں ان اختلافی مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے جو عام طور پر حدیث کی کتابوں میں درس کے دوران پڑھے جاتے ہیں، اور ان شاء اللہ یہ مجموعہ حرام صحاح ستہ اور مشکوٰۃ النصاب کے لئے یکساں کارآمد ثابت ہو جائے گا۔

احقر نے اس مجموعہ کے تیار کرنے میں ویسے تو بہت ساری شروعات سے اخذ اور استفادہ کیا ہے لیکن زیادہ تر مسائل مندرجہ ذیل شروعات سے نقل کئے گئے ہیں:

- ۱- کشف الباری شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
 - ۲- مصحات التفتیح شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
 - ۳- در ہی مسلم مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم۔
 - ۴- انعام الباری شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
 - ۵- در ہی ترمذی شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
 - ۶- تقریر ترمذی شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
- احقر نے اس مجموعے میں حتی الوسع ترمذی شریف کے ابواب کی ترتیب اختیار کی ہے، البتہ کچھ ابواب مثلاً کتاب الایمان، اور اس کے متعلق مباحث، اسی طرح کتاب العلم شروع کتاب میں ذکر کی ہیں کیونکہ بخاری شریف، مسلم شریف اور مشکوٰۃ المصابیح کا شروع کتاب الایمان ہی سے ہوتا ہے جبکہ ترمذی میں یہ ابواب کافی مختصر ہیں اور کتاب کے آخر میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرمائیں اور بندہ عاجز، اس کے والدین اور اساتذہ کے لئے صدقہ جاریہ بنائیں اور جن ساتھیوں نے بندے کے ساتھ اس کتاب کے تیار کرنے میں کسی بھی طریقے سے مدد کی ہوں اللہ تعالیٰ ان کو بھی جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین

رحمت اللہ بن عبد الحمید

خادم طلبہ پاسدار اسکون محمود آباد

کتاب الحج

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی

حج کے لغوی معنی قصد و یارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں ”دیار ف مکیان مخصص“

فی زمان مخصص بفعل مخصص “ کو کہا جاتا ہے۔ (۱)

حج کب فرض ہوا؟

اس میں اختلاف ہے کہ حج کب فرض ہوا؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ حج

ہجرت سے پہلے ہی فرض ہو گیا تھا، لیکن اس قول کو حافظ ابن حجر نے شاذ کہا ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ حج ہجرت کے بعد فرض ہوا ہے، پھر فرضیت کے سال میں عہد کے مختلف

اقوال ہیں، ۵ ہجری سے لے کر ۱۰ ہجری تک اقوال ملتے ہیں۔

البتہ جمہور کے نزدیک رائے یہ ہے کہ حج ۶ ہجری میں فرض ہوا ہے۔ (۲)

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس میں اثنائے حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابو حنیفہ، امام مالک، اور امام ابو یوسف وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے،

یعنی جس سال حج کے شرائط پائیں جائیں گے اسی سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لئے متعین ہوں گے

اس پر اسی سال حج ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک امر موسوم ہے اور وقت کافی دراز

ہے پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاطاً پہلے ہی سال حج کرنا لازم ہوگا۔

(۱) نروس نو مدی لشیح الاسلام المعنی محمد بنی المصنفی دفت ہر کالہم الطالیہ ۳۳/۳

(۲) جامع لفصل المذاعب ولذاتہا، صفحات التبیح ۳۶۶/۳، وضع المہم ۳۵۳/۵، اختلاف العلماء فی

جبکہ امام شافعی اور امام محمدؒ کے نزدیک حج کی فرضیت علی التراخی ہے، یعنی آخر عمر تک تاخیر جائز ہے، بشرطیکہ مرنے سے پہلے ادا کر لیا جائے اور اس کی زندگی میں حج فوت نہ ہو جائے، جیسا کہ نمازوں میں آخر وقت تک تاخیر جائز ہے۔

امام احمد سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ (۱)

ثمرۃ اختلاف

ثمرۃ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اسی سال حج ادا نہ کیا جس سال اس پر وہ فرض ہوا تو وہ حضرات جو وجوب علی الفور کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ شخص گنہگار، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا، پھر جب اس نے دوسرے سال حج کر لیا تو یہ گناہ مرتفع ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی، یہی بات آئندہ کے ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی، یعنی حج نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور پھر اس کے بعد حج ادا کر لینے سے اس کا گناہ دور ہو جائے گا۔

اور جو حضرات وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک تاخیر حج کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، ہاں اگر موت آگئی یا موت کی علامات ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو لا محالہ گنہگار ہوگا، اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر اس نے پہلے سال حج ادا نہ کیا اور اس کے بعد آئندہ سالوں میں ادا کیا تو فریقین کے نزدیک یہ حج ادا ہوگا، قضاء نہ ہوگا۔ (۲)

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف

”عس علی قال، سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يوم الحج الأكبر،

لقال: يوم النحر“ (رواه الترمذی)

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک ”حج اکبر“ سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمر اکبرؓ کو حج امنہ یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے، اس سے متار کرنے کے لئے حج کو ”حج اکبر“ کہا گیا ہے۔

(۱) راجع: معارف السنی ۲/۲۳۸، ومرواۃ المفاتیح ۵/۲۷۳، وفتح الملہم ۵/۳۵۳، اختلاف اصحابنا الحنفیۃ فی الحج، حل هو واجب علی الفور ولو علی التراخی ۲

(۲) النظر لہذا المسئلۃ، دوس، ترمذی، ۳/۳۳، ونظرات الصلح ۳/۱۵۳، والفروا المنصود ۳/۱۵۷، وراجع لمسائل الحج الإہدائیۃ، الفروا المنصود ۳/۱۵۳

اور ایک قول یہ ہے کہ ”حج اکبر“ صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی۔

امام باہدکتے ہیں کہ حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے۔

یوم الحج الاکبر کے مصداق میں اختلاف

یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں

ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے، حدیث باب سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے۔ ”الحج عرفہ“ یا ”الحج یوم عرفہ“

والی روایت سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں، جہاں تک یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ کاہرہ کے مطابق ہے اس لئے کہ بسا اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چندایام مراد ہوتے ہیں جیسے فردہ بدر کے چندایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے۔

یہ تیسرا قول پہلے دونوں قولوں کو جامع ہے۔

ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حج ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمان و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج اکبر ہے، لان فیہ تکمیل بقیۃ العبادک

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن حرمہ صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہے، یہاں بات ہے کہ نفس اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک نصیحت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ (۱)

فرضیت حج کا مدار قدرتِ میسرہ پر ہے یا ممکنہ پر؟

"عس ابن عمرؓ قال: جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله

ما يؤجب الحج؟ قال: الراد والراحلة" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج کا مدار قدرتِ ممکنہ پر ہے یا قدرتِ میسرہ پر؟

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ فرضیت حج کا مدار قدرتِ میسرہ پر ہے، لہذا فرضیت حج کے لئے زاد

(توشہ سفر) اور راحلہ (سواری) کا ہونا ضروری ہے، ورنہ حج فرض نہیں ہوگا۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ فرضیت حج کا مدار قدرتِ ممکنہ پر ہے، لہذا وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی

فخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں زاد اور راحلہ کی تصریح کی گئی ہے کہ فرضیت حج

کے لئے زاد اور راحلہ کا وجود ضروری ہے۔

امام مالک کا استدلال آیت قرآنی "وللّٰہ علی الناس حج البيت من استطاع الیہ سبیلاً"

"سے ہے، جس میں زاد اور راحلہ کا ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعتِ سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی

ہو سکتی ہے۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرتِ ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرتِ

میسرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے۔

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلہ مردی

ہے "قال: لمانزلت "وللّٰہ علی الناس حج البيت من استطاع الیہ سبیلاً" قال رجل: یا

رسول اللہ! وما السبیل؟ قال: زاد وراحلة" (اللفظ لسعی بن منصور (۱))

(۱) ترمذی، ترمذی، الشیخ الاسلام المصنفی، محمد بن علی، الحنفی، دامت برکاتہم العالیہ، ۵۱/۳، مع تصحیح و ترمیم من

المرتب، غفر اللہ لہ ولوالدہ، وراجع تفصیل المصنف، معارف السنن، ۲۵۱/۶

حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلاف فقہاء

"عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألهمه الحجة" (رواه الترمذي)

حج کی تین قسمیں ہیں ۱- افراد ۲- جمع ۳- قرآن۔ (۱)

تمام فقہاء کا حج کے ان تینوں اقسام کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل حج قرآن ہے پھر جمع، پھر افراد۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر جمع، پھر قرآن۔

امام احمدؒ کے نزدیک جمع سب سے افضل ہے جس میں سوتی ہوئی نہ ہو، پھر افراد پھر قرآن۔ (۲)

مدار اختلاف

اس مسئلہ میں مدار اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں افراد کو اختیار

کیا تھا یا جمع کو یا قرآن کو، چونکہ صحیح ہے اس بارے میں روایات مختلف ہیں، اس لئے فقہاء اور ائمہ میں بھی

اختلاف ہو گیا۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کا افراد کو مامور ہونا ہے، مثلاً

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألهمه الحجة".

(۲) اور ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث "أن النبي صلى الله عليه وسلم ألهمه الحجة".

(۱) حج افراد کو کہتے ہیں جس میں ایسی ہیقات سے صرف حج کا احرام ہوتا ہے۔

جمع اس حج کو کہتے ہیں جس میں ہیقات سے عمرہ کا احرام ہوتا ہے اور عمرہ ادا کر کے بعد پھر جمع (حج جمع) کرنے والا ہر ساقی

بھلی نہیں ہے جو طول ہو جاتا ہے اور پھر کہتے ہیں ہندو بھی حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرتا ہے، مگر حج ساقی بھلی ہے تو پھر اس کے لئے طواف

ہونا چاہئے جس سے بعد ہی طواف ہوگا۔

قرآن اس حج کو کہتے ہیں جس میں ہیقات سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام اک ساتھ باندھ کر پہلے عمرہ ادا کرے اور پھر ہی

حج ادا کرے۔

(۲) نظر لہذا المسئلة، المعنى لاين قدامة ۱۲۲/۳، ومعارف السنن ۲۷۳/۶، والمجموع شرح المهذب ۱۷۰

۱۵۲، وضع العلماء ۱۸/۶، اختلاف العلماء في أنواع الإحرام، أبيه الفضل ۱

الحج والفرادہ کو مکروہ و عمرہ و عثمان“۔

لیکن ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں ”افراد الحج“ [اجزاء افراد الحج] کے معنی میں ہیں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کو شروع قرار دیا، یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود مطہر (حج افراد کرنے والے) تھے۔

یا کہہ کہ ”افراد الحج“ [افراد اعمال الحج عن اعمال العمرة] کے معنی میں ہیں، یعنی حج کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا، اور عمرہ کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ ”افراد الحج“ سے مراد یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے درمیان طہال ہوئے بغیر احرام واحد سے ان دونوں کو ادا کیا۔ (۱)

امام احمدؒ کا استدلال

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قرآن کیا تھا لیکن تمتع من غیر سؤق الہدی کی تمتع جو اس کی فضیلت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا ”لو استقبلت من امری ما استقبلت ما اھدیث ولولا ان معی الھدی لأحلت“

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمتع اس بناء پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا ”انطلق الی می و ذکرنا الفطر“ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا“ تاکہ ان کے خیال باطل کی تردید ہو سکتی۔

احناف کی جانب سے آنحضرتؐ کے قارن ہونے کے دلائل

(۱) صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”انطلقون بحجۃ و عمرۃ و انطلق بحجۃ“ اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق متفق ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے۔

(۲) ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”سمعت النبی صلی اللہ

علیہ وسلم بقول: تَبِیْکَ بِعُمْرَةٍ وَحِجَّةٍ "۔

(۳) سند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "سمعت رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم يقول: اهلوا باآل محمد بعمرۃ فی حجة" (اللفظ للطحاوی)۔

یہ روایت قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

افطیبت قرآن کی وجوہ ترجیح

پھر افطیبت قرآن کی کچھ درجہ کی وجوہ ترجیح ہیں۔

(۱) قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدد زیادہ ہیں۔

(۲) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی

فعلی کے مقابلہ میں مانع ہوتی ہے۔

(۳) قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے، بخلاف تمتع دو افراد کے، کہ

ان میں اتنی مشقت نہیں۔ (۱)

حضرت ابو بکر صدیقؓ کی معروف حدیث ہے "أن البی صلی اللہ علیہ وسلم سئل ای

الحج المصل قال الحج والتمتع" (۲) یعنی جس حج میں تکبیر اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے قرآن

میں تکبیر بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے، بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تکبیر زیادہ نہیں ہوتا اور

بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ (۲)

حج قرآن و تمتع کی قربانی بطور شکر ہے یا جبر؟

"عن جابر بن عبد اللہ أن البی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجبتین

فقبل أن یہاجر وحجۃ بعد ما ہاجر معہا عمرۃ... فأمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

من کل بدنة ببضعة فطبخت وشرب من مرقھا" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے کہ حج قرآن اور حج تمتع میں جو قربانی کی جاتی ہے وہ بطور

(۱) جامع لمزیۃ العوالم، صفحات الطبیح ۳۳۰/۳، ورواۃ المعاد ۲۰۷/۴، ۱۳۵، ۱۰۷

(۲) الحج، حروف الصوب والظہیر، الحج، حوسلان دم الہندی والأحاسی

(۳) ملخصاً من دوس ترمذی ۶۱/۳، جلی ۷۳-۷۴، ولفحات الطبیح ۳۳۳/۳، ولفظ الہادی، البر الواسع ۲۰۷/۳، ۱۸۹

شکر ہے یا بطور جبر؟

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ قرآن اور تفسیر کی قربانی دم شکر کے طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔
جبکہ امام شافعی اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔

اس بارے میں حدیث باب شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قربانی کے گوشت کا شور بہ پیا، حالانکہ دم جبر کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قربانی بطور شکر ہے نہ بطور جبر۔ (۱)

بچے کے حج کا حکم

"عن جابر بن عبد اللہ قال: رخصت امرأة صبا لها إلی رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر" (رواه الترمذی)
اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر بچہ مختار ہے تو وہ خود منسک حج ادا کرے گا اور اگر غیر مختار ہے تو ولی نیت تکلیف اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا، اور احرام کی ابتداء میں اس کے سہلے ہوئے کپڑے اتار کر ازاد چادر پہنائے گا۔
اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملے گا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستحکم ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہری کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائے گا اور بلوغ کے بعد مستحکم اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ (۲)

پھر اگر بچے نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستحکم ادا کرنا ہوگا، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا، پھر اگر وہ پچھلا احرام فتم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائے گا۔ (۳)

(۱) ترمذی ۵۷/۳، معراج ابنی معارف السنن ۲۵۷/۶

(۲) جامع للعقید، معارف السنن ۵۳۶/۶، وعقد القاری ۲۱۶/۱۰۰

(۳) ترمذی ۱۸۲/۳، وکلیاتی المعبر المصنوع ۱۶۳/۳، وایضاً القاری ۲۵۳/۵، وفتح الملہم ۲۶/۲

القول العلماء فی صحیح مسیح العسی، وحل یروى علیہ احکام الحج ام ۲۶

نیابت فی الحج کا مسئلہ

”عن العضل بن عباس ان امرأة من خضم قالت يا رسول الله ان ابني ادر كنت لربضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع ان يسوي على ظهر البعير، قال ختجي عنه“
(رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت نیابت فی العبادۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلق اصولی بحث پہلے کتاب الصوم میں گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں اس میں نیابت درست ہے، جو محض بدنی ہیں اس میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں عند الحجج نیابت درست ہے۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ، قاسمؓ اور ابراہیمؓ فرماتے ہیں ”لا یصح عن احد“ یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور لیثؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا نہ کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنا جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند الحجج نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ حج فرض تھا تو اس کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت ذین کی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج ادا کرنا اور ثلث کے ذمہ مازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کل مال خرچ ہو جائے۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند الحجج نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو اور ثلث کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت (۱) رابع، شرح التودیع علی صحیح مسلم: ۴۲۱/۱

تقویت فرض اور ترک وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وارجوا ان یجزیہ ذلک ان شاء اللہ تعالیٰ“۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ٹلے مال میں نافذ ہوگی، اگر ٹلے مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائے گا، اگر ٹلے مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ٹلے میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن اتنا نصایت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا جائے گا جہاں سے ٹلے مال حج کے لئے کافی ہو جائے گا۔ (۱)

شیخ فانی اور دائمی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟

حدیث باب کے تحت یہ مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ شیخ فانی اور دائمی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام شافعی اور اکثر مشائخ کے نزدیک شیخ فانی اور دائمی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے اگر وہ خود نہیں جاسکتا ہے تو دوسرے سے حج کرائے۔

امام ابو حنیفہ کا ایک قول بھی اسی طرح ہے، البتہ امام ابو حنیفہ کا رائج قول یہ ہے کہ ایسے معذور پر حج فرض علی نہیں ہوتا لہذا دوسرے سے حج کرانے کی ضرورت ہی نہیں یہ آدمی ادائے حج کی ذمہ داری سے آزاد ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

امام ابو حنیفہؒ نے قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے ”وَلْيُسْأَلْهُ عَمَّا فِي بَيْتِهِ مِمَّا جَاءَ“ البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ اس آیت میں فرضیت حج کے لئے استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے اور شیخ فانی میں چلے پھرنے اور جانے کی استطاعت نہیں ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جس شیخ کا ذکر ہے اس پر حج پہلے سے فرض ہو چکا تھا بعد میں معذور ہو گیا تھا حدیث میں ماضی کا صیغہ اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے لہذا ایسی صورت میں اختلاف بھی فریضہ واجبہ کے ادا کرنے کے قائل ہیں۔

دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس صورت نے بطور لقل حج ادا کرنے کی اجازت مانگی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی یہ فرض حج کا معاملہ نہیں تھا۔ (۱)

جس نے اپنا حج نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کر سکتا ہے؟

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع رجلاً یقول: لیسک عن شبرمة، قال من شبرمة؟ قال: أخ لی أو قریب لی، قال: حججت عن نفسك؟ قال: لا، قال: خُج عن نفسك لم خُج عن شبرمة. الخ“ (رواہ ابو داؤد)

اس حدیث میں حج اس مرد کے غیر ملکہ کو ہے یعنی جس شخص نے خود حج نہ کیا ہو وہ دوسرے کی طرف سے نیابتاً حج کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام احمد، امام ابو زاعلیٰ اور امام اسحاق کے نزدیک ایسا شخص جس نے حج نہ کیا ہو حج بدل نہیں کر سکتا، چنانچہ حدیث باب ان حضرات کی دلیل ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک ایسا شخص بھی حج بدل کر سکتا ہے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا نہ کیا ہو، لیکن یہ مکروہ اور خلاف اولیٰ ہے، اس لئے افضل یہ ہے کہ حج بدل کے لئے ایسے شخص کو بھیجا جائے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا کیا ہو۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض نے کہا کہ حدیث باب میں مذکور حکم بطور احتیاب کے ہے بطور وجوب کے نہیں

ہے۔

(۲) بعض نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہ حدیث، حدیث شمیرہ (۲) کی وجہ سے منسوخ ہے۔

(۱) لائحہ عمل شرح مشکوٰۃ ۲۰۰/۴ معرنا الی المطبوعات ۲۰۳/۳

(۲) حدیث شمیرہ ۱۰۰ حدیث ہے جو راوی مسکتے میں ”بابت فی الحج“ کے عنوان تحت ذکر کی گئی ہے۔

(۳)۔ اور بعض حضرات نے اس حدیث کو تشبیہ پر قبول کیا ہے کہ یہ حدیث محدث باب کے واقعہ کے ساتھ خاص ہے۔ (۱)

عورت کا بغیر محرم کے سفر حج کرنے کا حکم

”عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یحلی لامرأة أن یسافر بالیوم الآخر أن تسافر سفراً یکون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم معها“ (رواه الترمذی)

عورت اگر مکہ کریمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا۔

جبکہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا عورت پر حج کی فرضیت کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائے گا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقاء کے ساتھ ہو جن میں پہلی اعتماد عورتیں بھی ہوں۔ (۲)

مستدلات فقہاء

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ اس میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں، مثلاً ”وللہ علی الناس حج البیت من استطاع إلیہ سبیلاً“۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فہجوا“۔

خفیہ اور خابکہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے۔

(۱) حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث باب۔

(۱) راجع، صفحات التلخیص ۳۰/۳۱، وشرح الطیبی ۲۲۹/۵۰، ومرآة المفحیح ۴۷۷/۵۰، وفتح الملہم ۲۲۳/۶،

الحوال العلماء فی أنه یحج عن غیرہ یؤی لم یکن حج عن نفسہ؟

(۲) انظر لہذا المسئلة، فتح القدیر ۲/۳۳، وبداية المجتہد ۲۳۵/۱

(۲)۔ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان

ہے "لا تحجوا امرأة إلا ومعهاد ومحرّم"۔

(۳) عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں نہ

اندیشہ ہے "وقرءادیسانضمام غیرھا الیہا" (۱) یہی وجہ ہے کہ ظنوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ بہت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہیں جیسے راستہ کے مامون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تنقید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز۔ (۲)

بیت اللہ کو دیکھ کر دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے کا حکم

"عن مهاجر المعنی، قال، سئل جابر عن الرجل یری البیت یرفع یدہ، فقال، قد

حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم نكن نفعله" (رواہ الترمذی)

بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدد آثار و روایات سے ثابت ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو

فرمایا ہے کہ "ولست اکبرہ رفع الیدین عند زیارة البیت ولا استحبہ ولكنه عادی حسن"

یعنی رخصت بیت اللہ کے وقت رفع یدین کو میں نہ مکروہ سمجھتا ہوں اور نہ اس کو مستحب قرار دیتا ہوں بلکہ وہ

میرے نزدیک ایک اچھا عمل ہے۔ (۳)

خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔

امام طحاویؒ نے ترک رفع یدین کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث باب سے استدلال

کیا ہے اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

(۱) بخاری و ترمذی میں اس کی حرکت سے اور بھی زیادہ مل جائے گا۔

(۲) درس ترمذی ۲۰۱۳، وانظر ايضا، الدر المنثور ۲۰/۳، و طحاوی التبیح ۲۰۷/۳

(۳) معارف السنن ۳۷۶/۱

لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے متعدد کثیفین خفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔

تاکلمین استحاب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں "ترفع الایدی فی الصلوۃ، وإذرای البیت، وعلى الصفا والمروة" البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح تکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ نے حضرت ابن جریجؒ سے مرسل روایت کیا ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إدارای البیت رفع یدیه" الحج۔ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معطل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

انہی وجوہات کی بنا پر امام شافعیؒ اور امام محمدؒ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے۔ لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث باب کے بارے میں فرمایا ہے "المثبت مقدم علی النافی" (۱)۔



باب الإحرام والتلبیۃ

تلبیۃ کے کلمات میں کمی زیادتی کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لبيك اللهم ليبيك، ليبيك لا شريك لك، إياي الحمد والحمة لك والملك، لا شريك لك" ولا يزيد على هؤلاء الكلمات" (متفق عليه)

اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ ان کلمات مذکورہ میں کمی کرنا مکروہ ہے، البتہ ان کلمات پر زیادتی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

(۱) ملخصاً من درم ترمذی ۱۰۹/۳، وانظر أيضاً الدر المنثور ۲۲۹/۳، ونفحات الطبع ۲۶۳/۳

چنانچہ امام طحاوی کے نزدیک ان کلمات پر زیادتی درست نہیں ہے، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، اور ابن عبد البر نے امام مالک سے بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہ اور مہرور کے نزدیک زیادتی مکروہ نہیں ہے، بلکہ زیادتی مستحسن ہے، اس لئے کہ مہرور صحابہ اور تابعین سے ان کلمات پر زیادتی منقول ہے، اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں زیادتی موجود ہے، چنانچہ اس میں ہے "لیک اللھم لیک، لیک وسعدیک والخیر فی بدیک لیک والرغباء الیک والعمل"۔

اس لئے کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب میں جو یہ مذکور ہے "لا یزید علی هؤلاء الکلمات"۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مادت پر محمول ہے۔ (۱)

حج میں تلبیہ کب تک جاری رہتا ہے؟

"عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: أوردني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلبتي حتى رمى الجمره العقبة" (رواه الترمذی)

حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں تلبیہ تبعہ احرام سے جمرہ عقبہ کی رکن تک رہتا ہے۔ چنانچہ مہرور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہ و تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرہ عقبہ کی رکن تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔

البتہ امام مالک، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے تاکم تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے، اور بعض سے منقول ہے کہ وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

اس حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے "انہ قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عتبة عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتهليل"۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم عرفہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ نہ کہتے تو معلوم ہوا کہ تلبیہ کو ختم فرماتے تھے۔

(۱) صحیح الترمذی ۳۲۰/۳، وانظر أيضا: الدر المنثور ۳۰۸/۳، وفتح المصنف ۳۷۱/۵، من يستحب التلبية في التلبية على ما ورد من النبي ﷺ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی لغی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔
اس کے علاوہ امام محمدی (۱) اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی
جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں
نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت
تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش
موجود ہے۔ (۲)

جرۃ عقبہ کی کس کنکری پر تلبیہ ختم ہو جاتا ہے؟

بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں جرۃ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں خود
اختلاف ہے کہ تلبیہ کو جرۃ عقبہ کی کس کنکری پر ختم کیا جائے؟

چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری اور ابو ثور کے نزدیک جرۃ عقبہ پر پہلی کنکری مارنے
کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا۔

جبکہ امام احمد، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جرۃ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک
تلبیہ جاری رہے گا۔ (۳)

دلائل ائمہ

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمد وغیرہ کی دلیل ہے، اس لئے کہ اس میں "فلم
یرل بلبسی حتی رمی الجمرة العقبة" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی بدأ الرمی" یا "حتی رمی
بعضها"

خزیر، شافعیہ وغیرہ کی دلیل یہی کی روایت ہے "عن ابی وائل عن عبد القہر مقش النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فلم یرل بلبسی حتی رمی جمرة العقبة بأول حصاة" ان حضرات کے
نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔ (۴)

(۱) شرح مناسی الاکار ۳۵۵/۱، باب التلبیہ معی بقطعہا الحاج

(۲) قرص قرطبی ۳/۶۷، وکذا فی مطبوعات النسخ ۳۷۷/۳، وایضاً الباری ۳۱۸/۵

(۳) راجع، عمدۃ القاری، ۱۶۵/۹

(۴) قرص قرطبی ۳/۷۷

عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم کرے گا؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم (۱) کرے گا؟
چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمرہ کرنے والا جب فجر اسود کا استلام کرے تو اس وقت تلبیہ ختم کرے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب طواف شروع کرے تب تلبیہ ختم کرے۔
امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حد درجہ میں داخل ہونے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے ہرانہ یا عقیم سے احرام باندھا ہے تو بیوت مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجد حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دے گا۔ (۲)
امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے: "عن ابن عباسؓ یروى الحديث - انه كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر". (۳)

صحبت احرام کے لئے تلبیہ ضروری ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد لله والنعمة لك والملك، لا شريك لك**" ولا يريد على هؤلاء الكلمات " (مطلوب)
اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نیت کے بغیر احرام صحیح نہیں ہوتا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ صحبت احرام کے لئے تلبیہ ادا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

(۱) انظر لمصنف المصنف، جملة الفرائض ۲/۱۰۰

(۲) اس مسئلہ کی دیگر تفاسیر ہیں:

بعض حضرات کے نزدیک ستر جب حد احرام میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے۔

بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آئے تیس تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے۔

بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ بند کر دے۔

لا املوہ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

اور میں حرم کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ دس ترمذی ۳۸۸/۳

(۳) دروس قرطبی ۳/۱۰۸ و کلمات النعمان التلخیص ۳۸۰/۳

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک صحت احرام کے لئے فقط نیت کافی ہے، تکبیر لازم اور ضروری نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک تکبیر نیت ہی کا دعویٰ حکم ہے جو حکم نماز میں تکبیر تحریرہ کا ہے، جس طرح تحریرہ صلوٰۃ میں ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دال ہو کافی ہو جاتا ہے، واللہ اکبر مخصوصہ فرض نہیں ہے، اسی طرح تکبیر کے لئے بھی جو الفاظ حدیث میں ذکر کئے گئے ہیں ان کا مخصوصہ پایا جانا شرط نہیں ہے۔

شیخ ابن ہمام نے فرمایا کہ تکبیر عند ابتداء الاحرام ایک مرتبہ شرط ہے اور اس کے بعد پھر سنت ہے۔ (۱)

مکہ مکرمہ میں داخلے کے وقت احرام کا مسئلہ

”عن ابن عباس قال: وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة

..... ولمس أنبيء عليهم من غير أهلهم لمن كان يريد الحج والعمرة... الخ“ (مطلق عليه)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور فرض سے مکہ جا رہا ہو تو آیا اس کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعی کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کا ارادہ نہ بھی ہو تب بھی آفاقی (مکہ کے باہر سے آنے والے) کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ (۲)

مستدلات انہ

امام شافعی کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں ”لمن كان يريد الحج والعمرة“ فرمایا ہے جس کا مفہوم مخالف ہے کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے کے بغیر میقات سے گزرے تو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

(۱) شہادت التخصیص ۳۱۹/۳، وکذا فی الدر المنصور ۲۰۷/۳

(۲) انظر لہذا المستند، التعلیل المصیح ۱۷۶/۳، والمغنی لابن قدامة ۱۲۹/۳، وفتح الملہم ۱۰۳/۵، اختلاف المسند فی أن المراد بالی مكة بغير قصد الحج والعمرة: بنزہ الاحرام أم لا

حنفیہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے، "إن النسبی صلی اللہ علیہ وسلم لال لا یجاءر أحدًا الوقت (میقات) إلا المحرم"
یہ حدیث اس بارے میں مطلق ہے، اس میں حج اور عمرہ کے ارادے کی قید نہیں ہے پھر یہ کہ احرام سے مقصود کعبہ کی تعظیم اور احترام ہے، چاہے حج یا عمرہ کیا جائے یا نہ کیا جائے، اس لئے یہ حکم ہر اس شخص پر لاگو ہوگا جو مکہ کریمہ جانا چاہتا ہو۔ (۱)

احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کا حکم

"عن عائشة قالت طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم" (رواہ

الترمذی)

احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)
جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۳)
حدیث باب امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے خلاف جمہور کی دلیل ہے۔ (۴)

حالت احرام میں دھن مطیب اور غیر مطیب کا حکم

"عن ابن عمرؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وهو محرم غیر

المفتت" (رواہ الترمذی)

حدیث باب میں لفظ "مفتت" مطیب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "فتت" سے نکلا ہے جس کا معنی خوشبو کے ہیں۔

(۱) ملخص من تصانیف الفقہ ۳/۳۱۰، وانظر ایضاً، الدر المنثور ۳/۱۶۷-۳/۳۱۵، ونظر برینہری ۱/۱۷۳

۱/۱۷۳، وکشف الخیر، کتاب المذازی، ص ۵۱۳، وایضاً الباری ۵/۱۸۸، ۴۴۵

(۲) انظر تفصیل المصنف، عمدة القاری ۱۰/۱۳

(۳) امام ترمذیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔

واضح لدلائلہم، شرح معانی الآثار ۱/۳۰۸، باب التطیب عند الاحرام

(۴) دوس ترمذی ۳/۱۷۳، وکذا فی الدر المنثور ۳/۱۷۱، وتصانیف الفقہ ۳/۳۱۸، وایضاً الباری ۵/۱۸۸

حالت احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور داڑھی کے علاوہ سارے بدن پر اس کا استعمال حالت احرام میں درست ہے اور سر یا داڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالت احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صحابیوں کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔

دلائل ائمہ

حدیث باب خنیز کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر سر اور غیر داڑھی پر محمول کر سکتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "یا رسول اللہ! لیسع الحج؟" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا "الشعث الظل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پراگندہ بال اور سیلا کچلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

صحابیوں فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ یعنی کھانے کی چیزوں سے ہے اس اعتبار سے تو جنابت ہونی ہی نہیں چاہئے، لیکن اس سے جوئیں مرقی ہیں اور یہ "شعث" ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوڑوں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کچیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت کمال ہے، لہذا دم واجب ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ الہی پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اور اگر حدیث صحیحہ اور قویٰ بھی اس کا امکان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام سے پہلے تیل

لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کمان پلھن... الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں "کسانی انظر الی وہیض الحسک لی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو محرم". ظاہر ہے کہ حاجتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لامحالہ اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائے گا مگر چہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ (۱)

عورت کے لئے دستاں پہننے کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال: قام رجل فقال: یا رسول اللہ اعدا لعمرونا أن نلبس من الثياب؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازین" (رواہ الترمذی)

حاجتِ احرام میں عورت کے لئے دستاں پہننا جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حدیث باب ائرمخاشہ کے مسلک کی دلیل ہے اور بقا ہر مسلک احتاف کے خلاف ہے، لہذا اس

کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تنتقب" سے لے کر "ولا تلبس القفازین" تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا دراج ہے جس کو محمد ثنین نے تسبیح کیا ہے۔

اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرنوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کر سبب تنزیہی پر محمول

ہوگی، جو حرام کا ایک شعبہ ہے۔ (۲)

محرم کے لئے سلا ہوا پاجامہ پہننے کا حکم

"عن ابن عباسؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: المحرم اذا

لم یجد الازار للیلس السراویل" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ محرم کے لئے سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام شافعی اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے

(۱) دوسرے ترمذی: ۲۲۷/۳

(۲) ملخصاً من دوسرے ترمذی: ۸۶/۳۰، والدر المنظر: ۲۱۱/۳

اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پا جامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اس کے پاس اگر شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔

دلائل فقہاء ۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب کے خطا ہر سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث لیس بعد اثنی (یعنی پھاڑنے کے بعد پہننے) پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سر اوہل کو پھاڑنے میں اضافہ مال ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ مال ضائع کرنا نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے،

چنانچہ خود امام شافعیؒ لیس خفین یعنی موزے پہننے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں

اس کے لئے ”خفین“ کا عینہ پہننا جائز نہیں ہے بلکہ ان کو کٹنوں سے نیچے کاٹنا ضروری ہے تو جس طرح قطع

خفین اضافہ مال نہیں ہے اسی طرح شق سر اوہل بھی اضافہ مال نہیں۔

خود حضرات حنفیہ ان مشہور احادیث (۱) سے استدلال کرتے ہیں جن میں محرم کو پہلے ہوئے لباس

کے پہننے سے روکا گیا ہے۔ (۲)

محرم کے لئے موزے پہننے کا حکم

”عن ابن عباسؓ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم

إذا لم يجد الإزار..... وإذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين“ (رواه الترمذي)

اس پر اتفاق ہے کہ محرم کے پاس اگر جوتے نہ ہوں تو اس کے لئے خفین پہننا جائز ہے، البتہ

مہجور فرماتے ہیں کہ خفین پہننے کے لئے شرط یہ ہے کہ ان کو کٹنوں سے نیچے کاٹ کیا جائے۔

جبکہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔ (۳)

(۱) جامع لہذا الأحادیث، جامع الأصول، ۲۱/۳ - ابی - ۲۵

(۲) الطرہلہ المستقلة، دوسم ترمذی، ۸۲/۳، ونفحات التفتح، ۵۱۰/۳، والبرہین للوی، ۱۴۲/۲، وإسلام الباری

۳۳۲/۵، وقصص فی معارف السنن، ۳۳۶/۶

(۳) الطرہلہ المستقلة، معارف السنن، ۳۳۶/۶

دلائل فقہاء

امام احمد حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا تلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس ولا العمال ولا الخفاف إلا أن يكون أحد لست له نعلان فلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين"۔

اس حدیث میں لبس خفین کے ساتھ "وليقطعهما أسفل من الكعبين" کی تفسیر صراحتاً لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ (۱)

محرم کے لئے تلہید کا حکم

"عس ابن عمرؓ قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "ليک اللهم لیک، لیک لا شریک لک، لیک، إن الحمد لله النعمة لک، والملك لا شریک لک" ولا یبرید علی هؤلاء الکلمات" (مطلق علیہ)

یہ روایت امام شافعیؒ کی دلیل ہے، ان کے نزدیک محرم کے لئے تلہید جائز ہے، تلہید کے معنی ہیں گوند یا مہندی کے ذریعہ سر کے بالوں کو جمانا اور کچا کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے تلہید ناجائز ہے کیونکہ تلہید سر ڈھانکنے کے حکم میں ہے اور حاجت احرام میں مردوں کے لئے سر ڈھانکنا ممنوع ہے، چنانچہ حنفیہ کے ہاں نفس تلہید سے جس میں خوشبو نہ ہو ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر اس میں خوشبو بھی ملی ہوئی ہو تو اس سے دوم واجب ہوتے ہیں، ایک دم تو تلہید کی وجہ سے اور دوسرا خوشبو استعمال کرنے کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکور کی وجہ سے تلہید اختیار کی ہو۔

یہ کہا جائے گا کہ اس تلہید سے مراد تلہید نقوی ہے، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے

(۱) درس لرمندی ۸۳/۳ مع بیہاج ویسن، وخطابھا، الدر المنصور علی من ابی ذر، المعروف بقریبی

بالوں کو درست کر رکھا تھا اور جمار کھا تھا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تلخیز لیسر ہو جس سے تقطیعہ رأس حاصل نہیں ہوتا، یعنی سچیلے ہاتھ پر معمولی سا اثر گوند وغیرہ کا ہو اور اس کے ذریعے بالوں کو منتشر ہونے سے روکا گیا ہو، یہ مطلب نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عظمیٰ یا گوند وغیرہ کا استعمال فرمایا تھا۔ (۱)

محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کا حکم

”عن أم حصین قالت: حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع فرایت اسامة وبلالا وأحدهما آخذ بخطام ناقه النبی صلی اللہ علیہ وسلم والآخر رافع لوجه بستره من الحر حتى رمی جمرة العقبة“ (رواہ ابوداؤد)

تظليل محرم یعنی محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کی تین قسمیں ہیں:

۱- تظليل بالنوب المنصل، مثلاً کوئی رد مال وغیرہ سر پر ڈالنا۔

۲- تظليل بالسقف ونحوہ، یعنی کسی چھت کے نیچے یا خیمہ کے اندر بیٹھ کر سایہ حاصل

کرنا۔

۳- تظليل بالنوب المنفصل، کالشمسية والرحل والهودج، یعنی چھتری اور

پالان یا ہودج وغیرہ سے سایہ حاصل کرنا۔

ان اقسام میں قسم اول بالاتفاق ممنوع ہے، قسم ثالث بالاتفاق جائز ہے، درمیانی قسم مختلف فیہ

ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حدیث باب حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال بیہقی کی ایک روایت

سے ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک محرم کو دیکھا جو اونٹ پر سوار تھا اور اس نے

اپنے اوپر سایہ کر رکھا تھا اس کو دیکھ کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ”باضع لمن احرمت له“ یعنی جس

الٹ کے لئے تو نے احرام باندھا ہے (یعنی حق تعالیٰ شانہ) اسی کے لئے دھوپ میں ہو جائے یعنی سایہ مت

کر

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو حدیث موقوف ہے اور ہو سکتا ہے کہ انہوں نے بیان افضل کے

لفظ سے لرایا ہو۔ (۱)

حالت احرام میں کن جانوروں کا قتل کرنا جائز ہے؟

”عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس فواسق يقتلن في

الحرم الفارة والعقرب والغراب والحديثا والكلب العقور“ (رواه الترمذي)

اس حدیث میں پانچ چیزوں کا ذکر ہے جن کا قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے، جبکہ بعض روایتوں میں سات کا ذکر آیا ہے۔

اور جانوروں کی تفصیل میں بھی روایتوں میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، چنانچہ بعض روایتوں میں ”حیة“ (سانپ) کا بھی ذکر ہے۔ بعض میں ”الغی“ (ایک خاص قسم کی سانپ) اور بعض میں ”ذئب“ (بھیریا) اور ”نمر“ (چیتا) کا بھی ذکر ہے۔ اور بعض میں ”السبع العادي“ کا ذکر ہے۔ اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلیہ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ حکم معلول بالعدۃ ہے۔

پھر حلیہ کی تعیین میں اختلاف ہے۔

علت کی تعیین میں اختلاف فقہاء

حضرات حنفیہ کے نزدیک علت ”ابتداء ہلا ذی“ ہے، یعنی ہر وہ جانور جو ابتداء ہلا ذی کرتا ہو یعنی بغیر چھڑے انسان پر حملہ آور ہوتا ہو جیسے سارے درندے، تو ان کا بھی یہی حکم ہے کہ محرم ان کو حلیہ احرام میں قتل کر سکتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک علت ”غیر ماکول اللحم“ ہوتا ہے تو جتنے بھی غیر ماکول اللحم جانور ہیں محرم ان کو قتل کر سکتا ہے۔ (۲)

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ”بقتل المحرم السبع العادي“ کے الفاظ مروی ہیں ”عادی“ کے معنی ”ظالم“ کے ہیں، اور اس سے جواز قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ ”ظلم“

(۱) الدر المنثور ۴/۱۳۳، معزاً فی بطل المحرم

(۲) راجع معارف السی ۳۴۰/۶

اور "ابتداء بالاذنی" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "معتور" (کاٹ کھانے والے) کی قید مذکور ہے، اور "غراب" میں "ایقع" (وہ کو اجور و رندہ ہوتا ہے) کی قید ملحوظ ہے۔ (۱) واللہ اعلم

محرم کے لئے پچھنے لگوانے کا حکم

"عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حالت احرام میں حجامت یعنی پچھنے لگوانے کا کیا حکم ہے؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑے گا، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں عکلی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ مذکورہ بالا بحث مجموعہ یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں۔ (۲)

حالت احرام میں نکاح اور انکاح کا حکم

"عن عثمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینکح المحرم ولا ینکح

ولا یخطب" (رواہ مسلم)

حلیہ احرام میں جماع اور روائی جماع بالاتفاق حرام ہیں اور خطبہ نکاح بالاتفاق حلال ہے، نکاح اور انکاح (۳) میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حلیہ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے، اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

(۱) راجع، فورم ترمذی ۸۳/۳، وإمام الباری ۳۲۶/۵، والفصل فی فتح الملقم، ۳۰۷/۵، اقوال العلماء فی

الحدائق غیر المحصر من المباح بالخص، المنصورة فی الحديث فی جواز قتلہ فی الحرم یوفی حالة الإحرام

(۲) فورم ترمذی ۸۵/۳، معنی باہلی حلیہ القاری ۱۰۹۴/۱، وکافی الدر المنصور ۲۱۳/۳، وتقریر بہاری ۱۷۰/۲

(۳) نکاح کے معنی ہیں دوسرے کا نکاح کرنا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی۔ (۱)

دلائل فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ کا پہلا استدلال حضرت عثمانؓ کی حدیثِ باب سے ہے "عن عثمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا ينكح" لیکن حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ کراہت پر محمول ہے، پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور طہی میں مبتلا ہو جائے، زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیچ وقتِ انداء ہے کہ وہ کروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے، اسی طرح حالتِ احرام میں نکاح اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے نیت میں واقع ہونے کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا۔ نیز ان کا استدلال ترمذی میں یزید بن الاممؓ کی روایت سے ہے جو حضرت میمونہؓ سے نقل کرتے ہیں "قالت لزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال".

لیکن اس روایت میں یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہاں "زوج" سے مراد بناء ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أن السبي صلى الله عليه وسلم نرّج ميمونة وهو محرم" مدار اختلاف

اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا مثلاً حضرت یزید بن الاممؓ کی حدیث مذکور، ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہؓ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ جس میں بحالتِ احرام نکاح کا ذکر ہے، اور اس روایت کی وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

- (۱)۔ یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں۔
 (۲)۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت تواتر کے ساتھ منقول ہے، چنانچہ میں سے زائد فقہاء
 تاہین اس کو ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

(۳)۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ (۱)

محرم کے لئے شکار کھانے کا حکم

"عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال، صید الہولکم حلال؛ انتم حرم
 ما لم تصیدوه أو یصد لکم" (رواہ الترمذی)

محرم کے لئے خشکی کا شکار یعنی قرآنی (۲) حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں
 مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم
 کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز
 کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے جسے لاجلہ
 ہو یا نہ ہو یعنی محرم کی نیت سے شکار کیا گیا ہو یا اس کی نیت سے نہیں دونوں صورتوں میں اس کا کھانا ممنوع
 ہے۔

حنبلہ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے جسے لاجلہ اولاً،
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے اس کو کھلانے کی غرض سے
 شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس نیت سے اس کا شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔ (۲)

سفیان ثوریؒ وغیرہ کا استدلال

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا استدلال "وحرّم علیکم صید الہول ما ذمتم حرماً"

(۱) راجع لتفصیل الجامع، درس ترمذی ۸۶/۳ - ۹۶ - ۹۷، وانظر أيضا، الدر المنثور ۲/۳۰۵، و تلخیص

المنہج، ۵۱۱/۳، و معجم تباری، ۳۳۳/۵

(۲) یعنی "ما یہد الہین أموا لا تفتنوا الصید انتم حرم" (سورۃ مائدہ، آیت ۹۵، پ ۷) اور "ما ذمتم حرماً" (سورۃ مائدہ، آیت ۹۶، پ ۷)

ما ذمتم حرماً (سورۃ مائدہ، آیت ۹۶، پ ۷)

(۳) راجع لتفصیل الملعب، معارف السنن، ۳۶۰/۷

کے اطلاق سے ہے کہ اس میں "جید لاجلہ اولاً" کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز ابن کاسطلال ترمذی میں حضرت مصعب بن جمہ کی روایت سے بھی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتبہ بالابواء لو یوقان، فاعطی لہ حماراً وحشیاً فرددہ علیہ فلما راہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مغلی وجہہ من الکراہیۃ لقال: لیس ینارذ علیک ولیکنا حرم"۔ لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انہوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر یہی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپ نے سزا لہذا رافع اس کو رد فرمایا ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی صحیح باب سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البر لکم حلال وانتم حرم ما لم تصد وہ او یصد لکم" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "او یصد لکم" کے معنی یہ ہیں کہ "او یصد بہا عنکم او اشارتکم او دلائکم"۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ثارہ کی روایت سے ہے "ابہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اذا کان ببعض طرق مکۃ تخلف مع اصحاب لہ محرمین و هو غیر محرم، فرای حماراً وحشیاً فاستوی علی فرسہ، فسأله اصحابہ ان یسألوه سوطہ، فأبوا، فسألهم رمحہ، فأبوا علیہ، فأخذ فسل علی الحمار فقتلہ، فأکل منہ بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوه عن ذلک، فقال إنما هي طعمۃ اطعمکم اللہ"۔ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرام سے پوچھا "اشرتم او اعنتم او اصلتم؟"۔ جب صحابہ کرام نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں شکاری کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپ نے دوسرے صحابہ کرام سے سوال کیا تھا

اسی طرح سے حضرت ابو ثاؤد سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟
پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو ثاؤد نے حمار وحش صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ
تمام رشتہ کو کھانا مقصود تھا۔ (۱)

کیا ٹڈی صید البحر میں داخل ہے؟

”عس ابی ہویرۃ قال: عمر جنامع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حج او عمرۃ
لمست قبلنا رخی من جراد فجعلنا نضربہ باسیافنا وعصینا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم:
کلوه لانه من صید البحر“ (رواہ الترمذی)

سندری شکار محرم کے لئے متعلق قرآنی (۲) جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں اختلاف ہے کہ
وہ صید البحر میں داخل ہے یا نہیں؟

امام ابو سعید اصطخری وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔
لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزاء واجب ہے۔

دلائل ائمہ

امام ابو سعید اصطخری وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
جمہور کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے ”لنمرة عیور من جرادة“۔
نیز مؤطا امام مالکؒ ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں ”اطعمم قبضة من طعام“ کے
الفاظ آئے ہیں۔

حضرت عمرؓ کے ان دو آثار سے معلوم ہوا کہ ٹڈی کے قتل میں جزاء واجب ہے، نیز جزاء کی
مقدار بھی معلوم ہوئی کہ قتل ٹڈی کی جزاء میں ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور دینا کافی ہے۔
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزم یزید بن سفیان راوی کی وجہ
سے ضعیف ہے، جو متردک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

(۱) مظهر التفصیل درس ترمذی ۳/ ۹۶، و طحاوی التلطیح ۳/ ۵۱۷، و فتح الملہم ۵/ ۳۹۳، القریب المصلیٰ ان
المحرم یا کل من لحم الصيد لا، و التفصیل فیما اذا صید لأجله أو لم یصد لأجله ۲

(۲) چارچوٹی قرآنی کارشادہ ہے۔ اصل لکم صید البحر و طعامہ معا لکمکم و للسواۃ (سورۃ بقرہ ۹۷) ہے

اور اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ اس سے مراد بغیر ذبح کئے ہوئے مچھلی کی طرح نڈی کے کھانے کی اجازت دینا مقصود ہے، کہ جس طرح مچھلی بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اسی طرح نڈی کا بھی حکم ہے۔ (۱)

محرم کا کفن اور اختلاف فقہاء

”عن ابن عباس قال: كنعان النبي صلى الله عليه وسلم في سفر طراي وجلا سقط من بعيره، فوقع (۲) فمات وهو محرم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه، ولا تحمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة بھل أوليتي“ (رواه الترمذي)

اس حدیث کی بناء پر امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ظاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں، کیونکہ حدیث باب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ دو معامد کیا جائے گا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة من صدقة جاریة أو علم ينفع به، أو ولد صالح يدعو له“۔

نیز ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حرموا وجوه موتاكم ولا تمسّھوا بالیھود“۔ اس روایت میں ”وجوه موتاكم“ کے الفاظ عام ہیں جو محرم و غیر محرم سب کو شامل ہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی

(۱) انظر لہذا المسئلة، درس برمدي ۳/۳، و تصحاح الطبع ۳/۵۲۰، و الدر المنثور ۳/۲۲۲

(۲) کہ ان کا ٹوٹ جانا۔

خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں فرمایا ہے "فلانہ یبعث یوم القیامۃ یہلّ اوبلیس" (۱)۔

☆☆☆

باب احکام العرفۃ والمزدلفۃ والمنیٰ

عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کا حکم

"ان ابن عمرؓ صلیٰ علیہ وسلم فعل مثل هذا المکان" (رواہ الحرمذی)

جمع کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلوٰتین شروع ہے۔

(۱) ایک تو عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم۔ (۲) اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء جمع تاخیر۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب۔

جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہے واجب نہیں۔ (۲)

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط

امام بو حنیفہ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں:

(۱) احرام حج۔

(۲) تقدیم الظہر علی العصر۔ یعنی نماز ظہر کو نماز عصر پر مقدم کرنا۔

(۳) الوقت والحرمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔

(۴) مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ۔

(۵) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراد نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔

(۱) دروس الحرمذی ۲۱۵/۳، وکلیلی لمحات الصلیح ۷۶/۳، وفتح الملہم ۳۲۳/۵۰، باب ما یفعل بالمحرم [ادامات]۔
(۲) دروس الحرمذی ۱۳۳/۳۔

(۶) امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا۔ لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

اختلاف فقہاء

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور براہیم نخعی کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کے لئے ان چھ شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے۔

جبکہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کے چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط ضروری نہیں۔ (۱)

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلقاً مروی ہے ”وکان ابن عمر اذا فاتتہ الصلوٰۃ مع الإمام جمع بیہما“ کہ جب حضرت ابن عمر کی جماعت چھوٹ جاتی تو وہ خود اپنے فیصے میں جمع بین الصلوٰتین کرتے تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت اور امام کی موجودگی جمع بین الصلوٰتین کے لئے ضروری نہیں۔

امام ابو حنیفہ قہرمانی کہتے ہیں کہ چونکہ یہ جمع تقدیم ہے یعنی عصر کی نماز مقدم کر کے پڑھی جاتی ہے، لہذا یہ پوری طرح خلاف قیاس ہے، جب خلاف قیاس ہے تو اپنے مورد پر منحصر رہے گی اور مورد اس کا جماعت اور امام کا وجود ہے، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام کا ہونا ضروری ہوگا۔ (۲)

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط

مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں:

(۱) احرام حج۔

(۲) تقدیم الوقوف بعرفات، یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے عرفات پر وقوف کرنا۔

(۳) زمان مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔

(۴) وقت مخصوص یعنی عشاء۔

(۵) مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

(۱) انظر لہذا المسئلة، المعنی لام لداۃ ۳۰۷/۳، ومعارف السنن ۴۵۱/۶

(۲) درس ترمذی بتفسیر ۱۳۴/۳، وکذا فی انعام الباری ۲۹۷/۵

مزدلفہ میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یا نائب اور جماعت کی شرط نہیں۔ (۱)

عرفات میں جمع بین اہل تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین اہل تین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ

ہوگی۔ (۲)

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین اہل تین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین اہل تین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ

ہوگی۔ (۳)

مزدلفہ میں جمع بین اہل تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد

مزدلفہ میں جمع بین اہل تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار

اقوال مشہور ہیں۔

(۱) ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے۔ (۴)

(۲) ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ (۵)

(۳) دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ یہ امام مالکؒ کا مسلک ہے۔

(۴) دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ یہ امام احمدؒ کا مسلک مشہور ہے۔ (۶)

مستدلات ائمہ

عرفات میں جمع بین اہل تین یا اذان و اقامت کے بارے میں حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت

(۱) درس ترمذی ۱۳۶/۳، وانظر ايضا، إتمام الهدى ۳۰۵/۵، والخص لا من فہمہ ۳۰۹/۳

(۲) مسایا ثورق، سام شافعی، اور الوتر وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام حنبلؒ کی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

(۳) درس ترمذی ۱۳۶/۳، وکذا فی صحابہ الطہیح ۳۳۶/۳

(۴) امام شافعیؒ کا قول مذکور بھی یہی ہے، اور امام حنبلؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، مالکؒ میں سے ابن زینرؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۵) امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام قرطبیؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کا اختیار کیا ہے، اور شیخ ابن ہاشمؒ نے بھی اسی کو ترجیح قرار دیا ہے۔

(۶) امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اس بارے میں امام صاحبؒ اور بھی ہیں۔

(۱) صرف ایک اقامت، یہی پہلی نماز کے لئے۔ (۲) دلوں نمازوں میں نہ کوئی نماز ہے، نہ کوئی اقامت۔ (۳)

انظر لهذا الطہیح، معارف السنن ۳۵۲/۶، اور جہاں المسک ۶۲۸/۳

جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے "ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر"

مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین باذان و اقامۃ کے بارے میں حنفیہ کا استدلال ابوداؤد کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین باذان و اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا "صلیٰ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا"۔

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، مروجہ کل فریقی بحاثہ حقیقی لدہہ۔ امام مالکؒ حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ جمع بین الصلواتین کے لئے در اذان اور دو اقامت کرتے تھے۔

لیکن حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، البتہ در مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دو بار اذان دیدی۔ (۱)

وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین میں اختلاف

"عن عبد الرحمن بن يعمر عن ناس من أهل نجد أنوار رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسالوه، فأمر منادياً فنادى بالحج عرفه، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج" (رواه الترمذی)

وقوف عرفہ کے وقت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت نوزی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، درست ہے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے

(۱) مختصر موس ترمذی: ۱۳۷/۳، وکنز الدقائق: ۲۵۷/۳، وشرح معانی: ۱۳۲/۲، وخصائص الطبع: ۲۶۶/۳

(۲) ماحول من موس ترمذی: ۱۵۰/۳، والبر المنصور: ۲۶۲/۳

عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے حصہ میں وقف عرفہ ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ قضاء ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقف عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقف عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقف عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک وقف عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق تک ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقف عرفہ کر لیا تو درست ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، اور اسی حدیث سے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، لیکن عروہ بن مضرس طائی کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معان هذه الصلوة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو بهار أفقدتم حجه وقضى نفته" (ابوداؤد ۱۰۲۶۹/۱۰، باب من لم يدرك عرفة)

وقوف مزدلفہ کا حکم

"عن ابن عباس، قال أنا ممن قدم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المزدلفة في صعدة أهله" (متفق عليه)

یہاں دو چیزیں بیاں کی جاتی ہیں، ۱۔ وقف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا) ۲۔ سبیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا)۔

وقوف مزدلفہ کا حکم

"وقوف مزدلفہ" جمہور کے ہاں رکن حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، اور امام

ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقوف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہوگا۔

جبکہ امام عاقلہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی

فوت ہو جائے گا۔ (۱)

مہیت مزدلفہ کا حکم

”مہیت مزدلفہ“ کے حکم میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

احناف کے ہاں ”مہیت مزدلفہ“ سنت مؤکدہ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں۔

اور امام شافعی، قتادہ، امام زہری اور امام عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم

ہے۔

جبکہ امام عاقلہ، امام شعبی اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے

حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (۲)

امام مالکؒ کے نزدیک مہیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق

ہے، امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ یعنی مزدلفہ میں اترنا واجب ہے، اور مہیت بالمزدلفہ

اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ (۳) ہے کہ جس نے مزدلفہ میں صبح کی نماز میں امام کے ساتھ شرکت نہیں کی

تو اس کا حج باطل ہے سوائے عورتوں، بچوں اور ضعیفہ کے۔ (۴)

مزدلفہ سے روانگی کا وقت مستحب

”سمعت عمرو بن مہمون يحدث ان المشرکین كانوا لا يفيضون حتى تطلع

الشمس، وكانوا يقولون اشرك في نبي، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فالأصح

(۱) درس قرطبی ۱۵۱/۳، وکذا فی الدر المنصور ۳/۲۷۲

(۲) راجع لتفصیل المسئلة، عمدة القاری ۱۶/۱۰، والمفہم لابن قدامة ۳/۲۱۵، وفتح المولود ۶/۱۵۷، والرد

السلف فی التلویف بالمزدلفہ

(۳) من لم یدرک مع الإمام صلاة الصبح بالمزدلفہ بطل حجہ بخلاف النساء والنسوان والضعفاء

(۴) درس قرطبی ۱۵۲/۳، والمباحث المنلیح ۳/۲۷۵، وکذا فی تقریر بخاری ۴/۱۳۳

عمر قبل طلوع الشمس "اور او البرمذی"

یعنی اہل جاہلیت طلوع شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوع قیام کی مہمت یہ تھی کہ میرٹھی پہاڑ پہنچنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "اشرق لیبر" یعنی اسے جلی بھیج "پہنچا" اور منہ ابن جبہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "اشرق لیبر، کبما لغبیر" اسے جلی بھیج "پہنچا" تاکہ ہم باقی رکریں یعنی نئی کو روانہ ہو جائیں۔

مردانہ سے روانگی کے وقت مستحب میں حضرات فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔
مہرور حنفی امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے۔

اہل امام مالک کے نزدیک اسفار سے پہلے روانگی مستحب ہے۔
طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی طویل حدیث کے اس بملہ سے "فلم یزل واقفا حتی اسفر جذا" جو امام مالک کے خلاف حجت ہے۔ (۱)

منی میں رات گزارنے کا حکم

"عن اس عمر قال استادن العباس بن عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بيث بمكة ليالي منى من اجل سطوته فادن له" (متفق عليه)
جو راتیں منی میں گزاری جاتی ہیں یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخوں کی راتیں، ان راتوں کو منی کے اندر گزارنے کے متعلق اختلاف ہے۔

چنانچہ مہرور کے نزدیک میرٹ منی (منی میں رات گزارنا) واجب ہے۔
جبکہ حنفیہ کے ہاں میرٹ منی مسنون ہے، امام شافعی اور امام احمد کا بھی ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

حدیث باب

حدیث باب کو فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے لئے مشدق قرار دیا ہے۔

(۱) انظر لهذه المسئلة، موسم برمذی ۱۵۴/۳، وإمام الباری ۶/۵ ۳، ومعارف الس ۴۷۱/۶

(۲) راجع، المطالع المصحح، ۲۳۶/۳

جمہور کے ہاں وجہ استدلال اس طرح ہے کہ اگر مہیت منی واجب نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ مکہ میں رات گزارنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب نہ کرتے، جب انہوں نے اجازت طلب کی تو معلوم ہوا کہ مہیت منی واجب ہے ورنہ ترک سنت کے لئے طلب اذن کی ضرورت نہیں ہے۔ اور حنفیہ کی وجہ استدلال اس حدیث سے یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عباسؓ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مہیت منی واجب نہیں ہے، کیونکہ اگر مہیت منی واجب ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز اجازت نہ دیتے، جب اجازت دے دی تو معلوم ہوا کہ مہیت منی مسنون ہے، واجب نہیں ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے جمہور کے استدلال کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلب اذن وجوب کی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک مخالفت سنت ایک خطرناک امر تھا، خصوصاً اس جیسے مقام میں جہاں پر ترک سنت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے محروم ہونا پڑے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ترک سنت میں اسامت اور برائی ہے تو یہاں پر طلب اذن اس اسامت کے اسقاط کے لئے تھی، لہذا اس سے مہیت منی کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

ترک مہیت منی کا حکم

پھر اگر حاجی مہیت منی کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مہیت کو ترک کر دیا تو ذم واجب ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک رات کے مہیت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مہیت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مہیت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی ذم واجب ہے۔ (۲)

منی میں قصر صلوٰۃ کا حکم

”عن حارث بن وہب قال: صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنی آخر“
کان الناس واكثرہ رکعتین“ (رواہ الترمذی)

(۱) تلخیص الطحطاوی ۵۰۲/۳

(۲) درس ترمذی ۲۱۸/۳، و نظراہنا، الدر المنثور ۴۶۶/۳

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے۔
جمہور (۱) کا مسلک یہ ہے کہ یہ قصر سڑکی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا۔

جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین اصلو تین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔ (۲)

امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد معیم لوگوں کو اتمام صلوٰۃ کی ہدایت نہیں فرمائی، جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر بھی عدم شی کو مستلزم نہیں۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ سڑکی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں مگر انکان کے حق میں قصر صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں۔ (۳)

☆☆☆

باب الرمی

یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت

”حسن جابرؒ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر طعني“ (رواہ

(۱) یعنی ۲۷ یولائی، مشائخ امام احمد، سفیان، ثوری، عطاء بن ریح، وغیرہ۔

(۲) انظر للتفصيل المذکور، معارف السن: ۳۱/۶

(۳) ملخصاً من درس ترمذی ۱۳۰/۳، وانظر أيضاً: إمام البخاری: ۲۶۱/۵، وانظر المصنوع: ۲۷۷/۳

- یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں۔
 (۱) وقتِ مسنون طلوع شمس کے بعد زوال شمس سے پہلے۔
 (۲) وقتِ مباح زوال شمس سے غروب شمس تک۔
 (۳) وقتِ مکروہ یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہو گئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر ذمہ نہیں۔

سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر ذمہ ہے۔ اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہوگا تو اس صورت میں بھی اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور ذمہ بھی دے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریقِ اولیٰ رمی نہیں کرے گا بلکہ ذمہ ہی دیگا۔

یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت

یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی احتیاطاً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ اور نہ ہی ضروری ہے، البتہ تیرہویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاء اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل از زوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے

ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور تیرہویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔ (۱)

یوم النحر کے مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم

”عن علی بن ابی طالب..... ثم أتاه رجل فقال: يا رسول الله! إنني أفضت قبل أن أحلق لال أحلق ولا حرج أو أقصر ولا حرج، قال: وجاء آخر فقال: يا رسول الله! إنني ذهبت قبل أن أرمي، قال: أرم ولا حرج“ (رواه الترمذی)

یوم النحر ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

(۱) رمی (۲) قربانی (۳) قارن اور متمتع کے لئے (۴) حق یا قصر (۵) طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین کاموں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب

ہے اور اس ترتیب کے عائد ایسا یا نہ ایسا جاننا (۲) ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طواف زیارت کو بقیہ مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر (قربانی) پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔

امام شافعی کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں۔

امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیاں کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عائد اور عائدا توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگر چہ کر دہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔ (۳)

(۱) درس ترمذی ۵۲/۳، والخصیل فی حلیۃ الفاری ۸۵/۱۰

(۲) یعنی جان بوجہ کر یا بھول کر یا عزم طہ کی وجہ سے چھوڑنے کی صورت میں دم واجب ہے۔

(۳) النظر لخصیل الحنفی، المعنی لابن قدامة ۳۳۸/۳، وفتح الملہم ۱۷۲/۶۰، باب جواز تقدیم المبح علی

الرمی الخ لافرواق الملہم فی وجوب الترتیب بین وظائف یوم النحر

مستدلات ائمہ

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترحیب کے قائل ہیں، ان کا استدلال حدیث بابہ میں "احلق ولا حرج" اور "ارم ولا حرج" سے ہے۔

نیز طحاوی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں "ما سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عن قدم شیناً قبل شیء الا قال "لا حرج لا حرج"۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے فرماتے ہیں "من قدم شیناً من حجه او آخره فلیہرق لذلک دماً" اس میں وجوب جزاء کی صراحت ہے کہ تقدیم و تاخیر کی صورت میں جزاء اور دم واجب ہو جاتی ہے۔

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے۔ (۱)

چرواہوں کے لئے رمی جمار کو وقت مسنون سے مؤخر کرنے کا حکم

"عن ابی البزاح بن عدی عن ابیہ ان السبی صلی اللہ علیہ وسلم ارخص للرعاء ان یوموا یوماً یمدعو ایوماً" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

(۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لے کر تیرہ ذی الحجہ تک۔

(۲) دس تاریخ کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو جمرات ثلاثہ کی ہے اور

ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو جمرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔

(۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم النحر، بارہ کو یوم النحر الاول اور تیرہ کو یوم النحر الثانی

کہا جاتا ہے۔

(۱) منہج مصلح درس ترمذی ۱۳۸/۳، وانظر ایضاً، کشف الباری، کتاب العلم، ج ۳، ص ۴۶۸، ولفحات

اسے شٹاٹ اور صاحبین کے نزدیک رُعاۃ (چرواہوں) کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور فدیہ بھی واجب نہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔ (۱)

حدیث باب

حدیث باب بظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنیفہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب کی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب نہ ہوگی۔

پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا دن صرف رمی اہل (اونٹ چرواہے) پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رمی کی بناء پر اس کو جمع کی جارت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رمی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں حجرۃ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم النحر میں رات کے آخری حصہ میں آتے طلوع صبح سے پہلے یوم النحر کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النحر الاول کی رمی کر لے، امام ابو حنیفہؒ حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النحر الثانی کی رمی چونکہ اختیار ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ (۳)

(۱) مختصر فی فہم لرمی ۲۱۸/۳

(۲) وفتح فی معرفۃ السنن ۶۳۴، ۶، وایضاً السنن ۱۹۰

(۳) المسک علیہ، طبعہ غفرلہ، طبعہ طبعہ ۲۵۴/۱۱

ری ماویا افضل ہے یا راکبا؟

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ری خواہ ماویا (پیدل) ہو یا راکبا (سوار) اور دونوں طرح جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ری مطلقاً ماویا افضل ہے۔

امام مالک کے نزدیک یوم النحر کے بعد تینوں ایام کی ری ماویا افضل ہے اور یوم النحر میں جرء مقرر تک اگر راکبا پہنچا ہے تو راکبا افضل ہے اور اگر ماویا پہنچا ہے تو ماویا افضل ہے۔

شوافع کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ جرء عقبہ تک اگر یوم النحر میں راکبا پہنچا ہے تو راکبا افضل ہے اگر ماویا پہنچا ہے تو ماویا افضل ہے اس کے بعد دونوں کی ری ماویا افضل ہے اور آخری دن کی ری راکبا افضل ہے۔

احناف میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہدایہ میں اس طرح لکھا ہے کہ جس ری کے بعد دوسری ری ہے تو پہلی ری ماویا کرنا افضل ہے کیونکہ اس میں وقوف ہوتا ہے اور دعا دوتی ہے وریہ ماویا زیادہ بہتر ہے جس میں تواضع ہے۔ اور جس ری کے بعد ری نہیں جیسے جرء عقبہ تو اس میں راکبا ری افضل ہے، اکثر احناف نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب الہدی

تقلید اور اشعار کا حکم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قلده عليين وأشعر الہدی فی الشقی الأيمن ہدی الحلیمة وأعطاه عہ الدم“ (رواہ الترمذی)

تقلید کہتے ہیں قربانی کے جانور کے گلے میں جوتیوں وغیرہ کا قلابہ (ہار) ڈالنا اور یہ تقلید بالاقبال (۱) توضیحات شرح مشکوٰۃ ۲/۲۹۵ مسوئالی المربط ۵۱۰۵۱ وکد ملی معونات النسخ ۳/۲۸۲ وفتح الملہم ۴۸/۶ الفرائد المکملہ - مل مستحب الحرمیہ وادعیام ماویا؟

سنت ہے، اور قلاوہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہڈی حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ پہلی عرب میں ویسے تو قتل و غارتگری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہڈی حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا، جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بناء پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔ (۱)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں البتہ اس کی سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانے میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگا دیتے تھے، جس سے جانوروں کو ناقابل برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا، اس لئے انہوں نے سڈ الملباب اشعار سے روکا، کیوں کہ لوگ اس میں کسی حد کا خیال نہیں کرتے، ورنہ ان کا مقصود نفس شعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاوی ہی کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب اہل حنیفہ ہیں۔ (۲)

تقلیدِ غنیم کا حکم

”عن عائشۃ قالت کنت اقبل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلھا

غنماً“ (رواہ الترمذی)

تقلیدِ غنیم یعنی بکریوں کو قلاوہ (ہار) ڈالنے کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) والاصول فی عمدۃ الفاری ۳۶، ۱۰

(۲) ملخص فی فہم ترمذی ۱۵۶/۳ وانظر ایضاً، تقریر بخاری ۱۳۶/۲، والدر المنعود ۱۷۵/۳، وإتمام الباری

۳۲۶، وفتح المصلح ۱۱۱/۶، باب اشعار الہدی وتقلیدہ عند الاحرام

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں بھی تقلید شروع ہے۔
لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید اونٹ اور گائے کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں شروع نہیں۔ (۱)

ولائک الامم

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتلِ قدامت کا ذکر ہے۔
حنفیہ اور مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا
تفرد ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ
لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قدامت بکریوں کے لئے
تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ ظہن ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ
ظہن کے بغیر محض اول کے قدامت ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں۔ (۲)

اگر راستے میں ہڈی ہلاک ہو جائے تو کیا کرنا چاہئے؟

”عن ناحیة الحر اعمی صاحب ہند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قلت
برسول اللہ اکیف اصنع بما عطب من البدن؟ قال ابصرہا ثم اغمس بمعہا فی دما، ثم
غسل بیں الساس و بیسھا فی کلواھا“ (رواہ الترمذی)

”حدی“ ہاء کے فتح اور رس کے سکون کے ساتھ ہے، اور یہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کو رضائے
الہی کی خاطر حرم میں ذبح کیا جائے، خواہ بکری ہو یا گائے ہو یا اونٹ ہو، پھر ہڈی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) - واجب، (۲) - سنت۔

ہڈی واجب یہ ہیں ہڈی قرآن، ہڈی تحت، ہڈی جنایات، ہڈی نذر اور ہڈی احصاء۔ ان کے علاوہ ہڈی
ہڈیا مسنون ہیں۔

اگر ہڈی ہلاک ہوئے گئے تو اگر وہ نقلی ہڈی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے فعل کو خوش میں بٹھو۔

(۱) انظر لعمیل المذہب، المصنوع لابن قدامة ۳/۳۹، وشرح النووي علی صحیح مسلم ۲۵۰:۱

(۲) ملخص فی خمس ترمذی ۱۶۱/۳، وکفای المرسلین ۳/۱۷۷، وفتح الباری ۳/۳۸۷، وفتح الباری ۳۰۰/۱۵

کر کو ہان پر نکل دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں اختلاف ہے، کہ اس سے کھانا جائز (۱) ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا اور اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اس کو صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اس سے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے۔ حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا نہ اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت اور ثواب ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی اور فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، چنانچہ حدیث باب میں "تخل بین الساس ویسھا فیا کلواھا" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔ (۲)

رکوب بدنہ کا حکم

"عن انس بن مالک أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال

(۱) النظر لتفصيل المسئلة، معارف السنن ۵۰۱/۶، [علاء السنن ۳۷۶/۱۰]

(۲) درس ترمذی ۱۶۵/۳، وکذا فی الفرائض ۱۸۰/۳

لہ ارکبھا، فقال: یا رسول اللہ! إنها بدعة، فقال له فی الثالثة أو الرابعة: ارکبھا ویحک
او ویلک" (رواہ الترمذی)

رکوب بدنہ کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاقؒ کے نزدیک رکوب بدنہ عند الحاجة درست ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں الا یہ کہ اضطراب ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصریؒ اور عطاء

وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۱)

دلائل احمد

امام شافعی وغیرہ حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے "ارکبھا

بالمعروف إذا ألجأت إليها حتى تجد ظهراً" (۲)

☆☆☆

(۱) رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں

۱۔ مطلقاً حرام۔

۲۔ رکوب مطلقاً نہیں بلکہ عند الحاجة درست ہے، امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق کا مسلک ہے۔ کذا کرہ

۳۔ شخص حاجت یعنی اضطراب کے وقت رکوب درست ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ کذا کرہ

۴۔ بطور حاجت کے بھی جواز، بلکہ مع الکرمہ۔

۵۔ بطور حاجت رکوب کا جواز چنانچہ جب تک ہمارے پاس سواری ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کرنے کے بعد سواری سے اترنا

ضروری ہے۔

۶۔ رکوب کی مطلقاً حرمت۔ ۷۔ رکوب واجب ہے۔

پھر عائشہؓ جو ان رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لاد سکتا ہے یا نہیں؟

لام مالک کے نزدیک سامان لادنا جائز نہیں۔ اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔

اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک یہاں بھی کھائش ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک اس کی بھی اجازت نہیں۔

پھر عائشہؓ میں سے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کرائے پر نہیں دیا جاسکتا۔

(۲) حوس ترمذی ۱۶۶/۳، مع الحاشیہ (۱) الصلحۃ ۱۶۷، والظراہۃ، تقریر معاری ۱۳۳/۲، والقرآن المہرۃ

۱۷۹/۳، والعام الباری ۳۲۱/۵، ونفعات التلخیص ۳۹۰/۳

باب الحلق

حلق وقصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء

”عن ابن عمر قال حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من

اصحابه وقصر بعضهم“ (رواه الترمذی)

اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعی سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکان حج و عمرہ اور اس کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعی کی ایک شذروایت یہ ہے کہ یہ دونوں مغلورات اور منوعات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں مہادات اور نسک نہیں۔ (۱)

پھر حلق وقصر کی مقدار واجب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک اور امام احمد کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ حلق وقصر پورے سر کا واجب ہے۔

امام مالک کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر راس کا واجب ہے، امام احمد کی دوسری روایت بھی اسی

کے مطابق ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نصف راس کا واجب ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ربع راس کا واجب ہے۔

امام شافعی کے نزدیک تین باؤں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعی کے بعض اصحاب کے

ز نزدیک سب راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔ (۲)

بنیاد اختلاف

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع (۳) جب کسی ایسے فعل

کا حکم دیں جو کسی عمل سے متعلق ہو تو کتنے مقدار سے وہ امتثال امر (۴) کی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

(۱) شرح النووي علی صحیح مسلم ۴۲۰/۱

(۲) والخصص فی عمدہ القاری ۶۳/۱ وفتح طبری ۴۵۰/۳ وشرح مسلم للنووی ۴۲۰/۱

(۳) شرح ”یعنی صاحب شریعت“ جس میں ہے ”والله جل شانہ“ بصورتی میں علی بن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔

(۴) یعنی امر کی اجابت۔

جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم

اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے کہ اپنے سر پر استرا پھر دالے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

عورت کے لئے محض قصر ہے

عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا، چنانچہ ترمذی میں حضرت عائشہ سے مروی ہے "قال یھنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تحلق المرأة رأسھا"۔

اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مشتبہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔^(۱)

☆☆☆

باب العمرة

عمرہ کی شرعی حیثیت

"عن جابر بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن العمرة اواجبة ہی؟ قال لا،

وان یعتمر و اھو الفضل" (رواہ الترمذی)

عمرہ کی شرعی حیثیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔^(۲)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے۔

زرقانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے۔

(۱) والخصیص فی یدایع الصالح فی ترویج الشرائع ۱۳۱/۲۰

(۲) راجع: درس ترمذی ۱۸۵/۳ و نظریات، الدر المنثور ۲۸۶/۳ و تنبیہ الباری ۳۸۵/۵ و فتح الملہم ۶

۱۱۹/ للزوال الصحاء فی العمرة هل هی واجبة کالمحکم أم سنة مؤکدة؟

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سوان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے، چنانچہ محمد بن الفضل جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقہ افقر، اضعیاف اور وتر۔ (۱)

لیکن رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے۔ (۲)

تکراتِ عمرہ کی شرعی حیثیت

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیرِ عمرہ یعنی زیادہ عمرہ کرنا مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے۔ یومِ عرفہ، یومِ النحر، اور ایامِ تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یومِ النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ جس بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیرِ عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے۔

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرِ ثمر نے ان کی ایک یہ روایت نقل کی ہے کہ "ان شاء الله اعتمر فی کل شهر" اگر جی چاہے تو ہر مہینہ میں عمرہ کرے۔ (۳)

اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات

"عن عبد الرحمن بن ابی بکرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر عبد الرحمنؓ ابی بکرؓ ان یحرم عائشۃ من التعمیم" (رواہ الترمذی)

"تعمیم" مکہ سے مدینہ کی جانب چار میل کے فاصلہ پر ایک مشہور جگہ ہے، اب وہ آبادی کے پھیلنے

(۱) بدائع الصلتع ۲۲۶/۲، فصل ولما الممرۃ

(۲) انظر فصل المسئلۃ، لوجز المسئلۃ ۳۹۰/۳

(۳) راجع المعنی لابن قدامہ ۲۲۶/۳، ورواجز المسئلۃ ۱۵۱/۲، واعداد الفقاری ۱۰۸/۱

والطواف" یعنی محرم کو یوقف عرفہ اور طواف سے روکنا، لہذا اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہو جائے وہ بھر نہیں سمجھا جائے گا۔

احصار سے تین مسئلے متعلق ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ احصار صرف عدو (دشمن) کے ذریعہ سے تحقق ہوتا ہے یا مرض وغیرہ سے بھی تحقق ہو سکتا ہے؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک احصار ہر اس حابس اور رکاوٹ سے تحقق ہو جاتا ہے جو بیت اللہ جانے سے مانع ہو، لہذا مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار تحقق ہو جاتا ہے۔ (۱)
ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق (۲) کے نزدیک احصار صرف عدو سے تحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں۔ (۳)

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کا استدلال "وانموا الحج والعمرة لله فان احصرتم لعدا استبر من الهدى" سے ہے کہ یہ آیت سے ۱۔ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصار بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت حجاج بن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے، چنانچہ حدیث باب صراحتہ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (۴) (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

حنفیہ کا مذہب لفظ، روایت اور درلیہ ہر اعتبار سے رائج ہے۔

لغز اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً جس بالمرض کے لئے استعمال

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت مدین بن ثابت، حضرت ابن عباس، عطاء بن ابی رباح، ابو ایوب انصاری اور سعید بن مسعود کا یہی مسلک ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر اور لیث بن سعد کا یہی مسلک ہے۔

(۳) الطبرانی، المعجم، حصہ الثانی: ۱۰۰/۱۲۰

(۴) "کسر" کے معنی ہیں کسر کا لٹ جانا اور "عرج" کے معنی ہیں لنگرا ہونا۔

ہوتا ہے اور جس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابو عبیدہ و ابن قتیبہ اور ثعلبہ و زجاج وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔
ردلیہ حدیث دہلوی کی وجہ سے رائج ہے۔

اور ردلیہ اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں حج سے مانع ہیں، تو مناسب یہ ہے کہ دونوں کا ایک ہی حکم ہو۔
جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ آیت "فما احصرتم لعل استيسر من الهدي" کا تعلق ہے سورہ اگرچہ صلیح حدیسی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے ماری تھالی نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔ (۱)

احصار کا حکم اور دم احصار کے موضع ذبح میں اختلاف

حنفیہ کے نزدیک محصر کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ ہدی حرم میں بھیج دے اور ہدی بے جانے والے سے اس کو ذبح کرنے کے لئے کوئی دن متعین کرالے، جب وہ دن آجائے تو ذبح کے وقت کے گزر جانے کے بعد حلال ہو جائے، مگر یا حنفیہ کے یہاں دم احصار کا ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضرات شافعیہ حرم کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک موضع احصار ہی میں ذبح کر دینا اور حلال ہو جانا کافی ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

شافعیہ کا استدلال اس سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تو آپؐ نے ہدی کو حرم نہیں بھیجا بلکہ موضع احصار ہی میں ذبح کر دیا۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیات سے ہے، چنانچہ فرمایا گیا ہے "ثم محلها إلى البيت

(۱) درس ترمذی ۱۹۲/۳، وانظر ايضاً، فتح الملهم ۲۲۸/۵، تحقيق الإحصار في الحج، بوالمراد العلماء، في أن

الإحصار هل يكون بالمرض أم لا؟

(۲) والتفصيل في معارف السنن ۵۸۳/۶

العقیق " ایسی ہی یک جگہ " ھدیٰ بالغ الکعبۃ " فرمایا گیا ہے۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دم احصار کے لئے حرم کی قید ضروری ہے۔

جہاں تک شافعیہ کے یہ کہنے کا تعلق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موضع احصار میں ہڈی ذبح کر دی حرم بھیجنے کا اہتمام نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہدایا کا حرم میں بھیجنا ممکن نہیں تھا اس لئے اس ضرورت کے پیش نظر حدیبیہ میں ذبح کیا اور بعض نے کہا کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ مل ہے اور کچھ حصہ حرم ہے اس لئے عین ممکن ہے کہ آپؐ نے حرم کے حصہ میں ذبح کی ہو۔

اور محبت طبری سے تو یہ منقول ہے کہ حدیبیہ مکہ سے قریب ایک ہستی کا نام ہے جس کا اکثر حصہ حرم میں داخل ہے اس لئے کہا جائے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم ہی میں نحر کیا۔ (۱)

احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق و قصر کا حکم

تیسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو یوسف احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر کو ضروری کہتے ہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے حدیبیہ کے واقعہ میں حلق یا قصر کو اختیار کیا تھا، لیکن ان کے نزدیک بھی محصر اگر حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر کو ترک کر دے تو اس پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہاں احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر ضروری نہیں کیونکہ حلق یا قصر کا عبادت کے باب میں اسی صورت میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ وہ افعال حج کی ترتیب میں واقع ہو۔

راہیہ سوال کہ پھر صلح حدیبیہ کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے کیوں حلق اور قصر اختیار فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ اور صحابہؓ نے اس مقصد سے حلق اور قصر کیا تھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اس اب واپسی کا پختہ ارادہ ہے اور عمرہ کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں رہی ہے۔ (۲)

محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضاء کا حکم

"عن الحجاج بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شمسوا

(۱) اشعۃ اللمعات ۴/۲۶۱، صفحات الطہیح ۳/۵۲۵

(۲) راجع، التعلیق الصبح ۳/۲۶۳، و صفحات الطہیح ۳/۵۲۶، و توسل برملی ۳/۱۹۲

مخرج فقد حل، وعليه حجة أخرى، إلخ“ (رواه الترمذی)

مصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذرا اس فوت شدہ حج و عمرہ کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک مصر اگر دم ذبح کرا کے طلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضاء واجب ہے، امام احمدی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضاء واجب نہیں، امام احمدی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضاء کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ مطلقاً ارشاد ہے ”فان احصرتم فما استيسرو من الهدي“۔

ہماری دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے ”وعليه حجة أخرى“ اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضاء آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضاء کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو تسلیم نہیں کیا ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نقلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں (۱) ”ان كان لرضا واجب عليه القضاء بالانزاع“ (۲)

حج میں اشتراط کا مسئلہ

”عن ابن عباس أن صباغة بنت الربير أئبت النبي صلى الله عليه وسلم لقالت يا رسول الله؟ إني أريد الحج أفأشترط؟ قال: نعم، قالت كيف أقول؟ قال قولني: اللهم ليك، محلي من الأرض حيث تحببني“ (رواه الترمذی)

جیسا کہ احصار یا بعدہ کے مسئلے میں ذکر کیا گیا کہ ائمہ ثلاثہ یعنی شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر یا مرض طوف بیت اللہ کے بغیر طلال نہیں ہو سکتا۔ (۳)

(۱) جامع، الإصناف، ۶۳/۳

(۲) درم ترمذی ۱۹۳/۳، ونظر أيضا، الدر المنثور ۳/۳۴۵، وایضاً الباری ۳/۱۲۵

(۳) کیونکہ ان کے ایک احصار یا مرض کا شمار نہیں تھا، بلکہ ان کے نزدیک احصار صرف وہ (دشمن) کے ساتھ خاص تھا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عز
 اور حرم کے وقت اشترط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشترط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہ
 "لبيك اللهم ليك بمحلي من الارض حيث تعبسي" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض
 یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشترط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید
 بھی ایسا ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشترط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے
 حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار
 ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک
 اشترط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

دلائل فقہاء

قائلین اشترط کا استدلال حضرت صباح بنت الزبیرؓ کی حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ غیرہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "ابہ کان یسکر

الاشترط فی الحج ویقول الیس حسبکم منہ لیبکم صلی اللہ علیہ وسلم"

اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان ابن عمر یقول الیس

حسبکم منہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان حسب احدکم عن الحج فطاف بالبيت
 والصفار المروء ثم حل من کل طیء حتی یصح عاما قابلا فیہدی او بصوم ان لم یجد
 هدیاً"

جہاں تک حضرت صباح بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب

سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشترط کو معتبر قرار دینا نہ
 تھا بلکہ حضرت صباحؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا، یعنی حضرت صباحؓ رضی اللہ عنہا کو یہ وہم ہوا تھا کہ بیماری کی
 صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے

(۱) پھر یہ اشترط ظاہر یہ کہہ دیک واجب ہے، امام احمد اور شافعیہ کے نزدیک چارہ ہے۔ (عقد القاری، ۱۰/۳۷)

زردیک بھی الطہیثان قلب کے لئے اشراط کی گنجائش ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب الطواف والسعی

طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کا حکم

"عن عائشة قالت: طَیَّبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ وَيَوْمَ

الْحَرَقِ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ بِالْبَيْتِ بِطِيبٍ فِيهِ مَسْكٌ" (رواہ ترمذی)

حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت

جائز ہے۔

جبکہ امام مالک کا مسک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح

خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

والاعلیٰ فقہاء

جمہور کا استدلال حضرت عائشہ کی حدیث باب کے اس جملہ سے ہے "ويوم الحرق قبل ان

يطوف بالبيت بطيب فيه مسك"

نیز طہارہ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی اس کا استدلال ہے "عن عائشة

قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إدارميتهم وحلقنهم فقد أحل لكم الطيب

والنبايا وكل شيء إلا النساء."

امام مالک کا استدلال اس روایت سے ہے جو امام طحاوی نے نقل کی ہے "عن أم قيس بنت

(۱) ملخص من فوس ترمذی ۱/۳۹۵، وکشاف الدر المنصور ۳/۱۸۸، ونفحات التفيح ۳/۵۲۶، وعمدة

القاری ۱۰/۱۲۰، وفتح المنعم ۵/۳۳۰، مسألة الاشراط فی الحج والقرآن العلماء فی مشروعہ

(۲) الطریق فی المذاهب، عمدة القاری ۱۰/۹۳

محض قالت: دخل علي عكاشة بن محصن وأخبرني مني مساء يوم الأضحية فرعا ثيابهما ولزكا الطيب، فقلت ما لكما، فقالا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: من لم يقض إلى البيت من عتبة هذه فليدع الثياب والطيب“

لیکن اس روایت میں ایک راوی ابن لہیع ہے جن کا ضعف مشہور و معروف ہے، لہذا یہ حدیث حضرت عائشہ کی حدیث باب اور جمہور کی دوسری متدل حدیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

طیب بعد اخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالک کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت عبداللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں ”من ساء الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والصبح يعني، ثم يقدو إلى عرفة“ آ کے فرماتے ہیں ”لذا رمى الجمره الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت“ امام حاکم اس روایت کے بعد فرماتے ہیں، ”هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه“ حافظ زہبی نے بھی تلخیص المسند رک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بناء پر بعض حنفیہ نے امام مالک کے قول کی تصحیح کی ہے۔ (۱)

طواف کی دو رکعتیں اوقات مکروہہ میں پڑھنے کا حکم

”عن جابر بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف! لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“ (رواه الترمذي)

طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقات مکروہہ میں ادا کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقات مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں اوقات مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والوں کو چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔ (۲)

(۱) فرس لرمذی ۱/۳، وانظر ايضاً، الترمذي بخاری ۱/۲۷۱

(۲) راجع، عمد القاری: ۲۷۱/۹

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) احادیث السہی عن الصلوة بعد الفجر وبعد العصر، جو متواتر اور مطلق

ہیں۔

(۲) مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جو صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم یکن

طواف بعد صلوة الصبح حتی تطالع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب"

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کا اثر ہے "اسہ طاف بعد الصبح

فلما طرغ جلس حتی طلعت الشمس" (۱)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "اہۃ ساعة" سے ساعات غیر مکرر مراد ہیں اور اس فرماں کا مقصد بنو عبد مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھل رکھیں، دراصل بنو عبد مناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر دیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکرر نہیں۔ (۲)

حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں ملاحظہ فرمائیے۔

طواف و داع کی شرعی حیثیت

"عن الحدیث بس عبد اللہ بن اوس قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یقول من حج هذا البیت أو اعتمر فلیکن آخر عہدہ بالیت" (رواہ الترمذی)

طواف و داع کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) ملخص فی فہم الترمذی: ۱۱۳/۳

(۲) التکوین الدرر: ۲۸۳/۱

چنانچہ امام مالکؒ، داؤد ظاہریؒ اور ابن امجدؒ کے نزدیک طواف وداغ سنت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں۔

شوافع کے نزدیک طواف وداغ واجب ہے جس کے ترک پر دم واجب ہوتا ہے۔

احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی، نہ وہ نہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں (۱) کہ مکی کے لئے میں طواف کو پسند کرتا ہوں کیونکہ وہ منسک کا انتہام کرتا ہے۔ (۲)

طواف وداغ کا صحیح وقت

حدیث باب کے اس الفاظ "فلیکن آخر عہدہ بالیت" سے ائمہ ثلاثہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداغ کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداغ کی بیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ دم ہے کہ طواف وداغ کا اہتمام کرے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ (۳)

سعی بین الصفا والمروة کا حکم

"عن صفیہ بنت شیبہ قالت أخبرنی بنت ابی نحرارة قالت دخلت مع سواہ من قرینہ دار آل ابی حمیس بن سطر الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یسعی بین الصفا والمروة یقول اسموا ہاں اللہ کتب علیکم السعی" (مشکوۃ المصابیح)

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سعی فرض ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو حج باطل ہو جائے گا ان کا استدلال حدیث باب میں "اسموا ہاں اللہ کتب علیکم السعی" سے ہے کہ اس میں "کتب" بمعنی فرض ہے۔

(۱) "أحب إلي من بطوف المكي لأنه ينجم المناسك"

(۲) النظر لتفصيل المناسك، عمدة القاری، ۹۵/۱، باب طواف الوداع

(۳) راجع، قوس قرطبی، ۲۰۱/۳، والمعنی لابن قدامة، ۳۵۹/۳، وعمدة القاری، ۹۵/۱۰

امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ کے نزدیک سنی واجب ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو حج ہو جائے گا البتہ دم دینا لازم ہوگا، اس کا استدلال قرآن کریم کی آیت ”فلا جناح علیہ ان یتطوف بہما“ سے ہے۔ اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، اور ”کعب“ کا لفظ وجوب کے معنی میں ہے۔ (۱)

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

”عن جابر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرب الحج والعمرة، وطواف لہما طوافاً واحداً“ (رواہ الترمذی)

یہ مسئلہ بھی معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے کہ قارن حج قرآن کرنے والے کے ذمہ کتنے طواف (۲) ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں

(۱) سب سے پہلے طواف عمرہ حس کے بعد سنی ہوتی ہے۔

(۲) دوسرے طواف قدوم جو سنت ہے۔

(۳) تیسرے طواف افاضہ یا طواف زیارت جو رکن حج ہے، اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی

ہے بشرطیکہ طواف قدوم کے ساتھ نہ کی ہو۔

(۴) چوتھے طواف وداع جو واجب ہے ابنتہ حائضہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے۔ (۵)

اس چار طوافوں میں سے حبیبہ کے نزدیک ایک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ طواف عمرہ ہی میں طواف قدوم کی نیت کر لے تو اولگ طواف قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اور یہ ایسا ہے جیسے کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طواف قدوم، طواف زیارت اور طواف وداع، طواف عمرہ قارن کو مستقل نہیں کرتا بلکہ طواف افاضہ (طواف زیارت) میں

(۱) توضیح احکام شریعت المسکوتہ ۲/۴۱۱ وانظر ایضاً، الدر المنثور ۳/۲۳۳، وایضاً الباری ۵/۲۷۹

(۲) انظر تفصیل الملعب، عمدة القاری، ۹/۱۸۳

(۳) کما فی الہدایۃ ۱/۲۵۱

اس کا تہ اقل ہو جاتا ہے۔ (۱)

دلائل امر

امیر علماء کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث باب سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تارنہج اور عمرہ دونوں کے لئے صرف ایک طواف کریگا دونوں کے لئے الگ الگ طواف نہیں کریگا، گویا کہ طواف زیارت میں طواف عمرہ کا تہ اقل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں

(۱) سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف لعمرہ وحجہ طوافین، وسعی سعین، وأبو بکر وعمر وعلی وأہن مسعود"۔

(۲) سنن دارقطنی ہی میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعی سعین"۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر سردی ہے "قال إذا فرمت بین الحج والعمرة فطف طوافین واسع سعین"۔

ان روایات و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حج و عمرہ دونوں کے لئے الگ الگ طواف کیا جائے گا، دونوں کے لئے ایک طواف کافی نہ ہوگا۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے ردیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب امیر علماء تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا تہ اقل ہو گیا ہے۔

(۱) انہی مسائل احتیاج میں آیا جاتا ہے "عند الامة الثلاثة بطول القارون طوافوا وسعتی طواف طریزہ فقط وبعثوا ذلك طواف عن طواف طعمہ وعند طحیة بطواف طوافی یعنی طوافوا واحداً للصلاة و آخر الطحیج وهو طواف الطریزہ"

جبکہ حنفیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدم کا داخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجہ اس لئے رائج ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجہ حضرت شیخ الہندؒ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تکمل (۱) ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کیا جو تکمل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپ قارن ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوئے۔ (۲)

قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں؟

سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ قارن کے ذمہ کتنی سعی (۳) ہیں؟ حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی عیدہ کرنی ہوگی۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

مسئلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً ترمذی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "من أحرم بالهجر والعمرۃ أجرا طواف واحد وسعی واحد لهما حتى يحل منهما جميعاً"۔

حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جو پچھلے مسئلہ میں گذر چکے ہیں چنانچہ پچھلے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل کے تحت جو روایات ذکر کی گئی ہیں اس میں سعییں کا ذکر بھی ہے۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سوان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی مذکور روایت کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں یہ حدیث متوقف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں تحت نہیں، اور اگر بالفرض مقبول بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی

(۱) طواف تکمل سے مراد طواف ہے جس کے بعد ہی حلال ہو جاتا ہے۔

(۲) ملخصاً من نصوص ترمذی ۳۰۳، وانظر أيضاً، إمام البخاری: ۴۰۸/۵، والملاحظات للطبع ۳۰۵-۳۰۴

(۳) انظر تفصیل المسند، المعنی لابن قدامة: ۳۶۵/۳، وعملہ الفقاری ۱۸۳/۹

عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے حریہ کی طرار اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے، نہ کوئی سعی۔ (۱)

☆☆☆

باب حرم مکہ والمدينة

حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام

”عن ابی شریح العدوی اہ قال لعمر و بن سعید و هو یبعث البعوث الی مکة ولا یحفل لامری یؤمن باقد و الیوم الآخر ان یمک بہادماً أو یعصد بہا شجرة“ (۱) (ترمذی)

حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں:

- (۱) ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اکائی ہوں، ان کو کاٹنا یا اکھڑنا بالاتفاق جائز ہے۔
- (۲) دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اکایہ تو نہ ہو لیکن وہ انہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے آگاتے ہیں، اس قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھڑنا جائز ہے۔

(۳) تیسری خورد و گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر (۲) کو کاٹنا اور اکھڑنا جائز ہے نیز خورد و پودوں میں سے اگر کوئی پودا سر جھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا فوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے۔

حاصل یہ کہ حدیث باب میں ”أو یعصد بہا شجرة“ میں شجرہ سے مراد گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود آگے ہوں۔ مساویۃ الناس (۳) کی جنس میں سے بھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور سر جھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں (۱)

(۱) منہجنا من درس ترمذی ۳/ ۲۱۲، وانظر ایضاً لہائیں المستنبص، فتح الملہم ۶/ ۹، اختلاف العلماء فی البقارن یکفیه طراف و احمد و سعی واحد، بلو یلزمہ طوافان و معیان و النبل علی ماعر المستار عند الحقیۃ انہ بطول طوافین و سعی سبعین

(۲) یہ ایک قسم کی خوشبودار گھاس ہے

(۳) یعنی ان نباتات کی جنس سے جو ہمیں لوگ عام طور سے آگاتے ہیں۔

کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے۔ (۱)

حرم مکہ میں قتل و قصاص کا حکم

”عن ابی شریح العدوی أنه قد لعن عمرو بن سعید و هو یبغض البعوث إلى مكة

ولا یحفل لامری یومس باقتوالیوم، الآخران یسفک بہادماً أو یعضد بہادجراً

فقیل لابی شریح ما قال لک عمرو بن سعید؟ قال أما أعلم مک بدلتک یا ابا شریح ان

الحرم لا یبعد عاصیاً ولا فار أبدم ولا فار أبخربة“ (رواه الترمذی)

اگر کوئی آدمی جنایت کرے تو کیا حرم میں اس سے قصاص لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں

تفصیل یہ ہے۔

کہ اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادیوں انفس (۲) ہو

تو ہاں، تھاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے۔

اور، اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت قتل حرم

میں کی ہے تو اس پر بھی، تھاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے۔

اور اگر جنایت قتل حرم سے باہر کی ہے اور پھر اس نے حرم میں پناہ لی ہو تو اس کے بارے میں

اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام مالک اس کے بارے میں بھی حرم ہی میں جو قتل اور قصاص لینے کے قائل ہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا

پڑا ہند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا۔ (۳)

دلائل شوافع و مالکیہ

امام شافعی اور امام مالک حدیث باب کے اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں ”ان الحرم

لا یبعد عاصیاً ولا فار أبدم ولا فار أبخربة“

(۱) واسع، قوس الترمذی ۳۶/۳، نوکشف القاری، کتاب العمد ج ۳، ص ۱۳۴، (تفصیل فی معارف السنن ۲۳۹/۶)

(۲) قتل کے کم سے کم حصے تک۔

(۳) واسع بہدہ المسئلة، معارف السنن ۲۳۰/۶، وفتح الملقم ۲۵۶/۶، القوال المنداء، فیمن جس فی غیر الحرم ثم التجرایہ

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحیح نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔

نیز ان کا استدلال اس سے بھی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن نطل کے قتل کا حکم دیا تھا، جبکہ وہ خلاف کعبہ سے چمٹا ہوا تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قتل قصاص کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ ارتداد کی وجہ سے تھا اور ارتداد کا حکم ہر جگہ حرم میں بھی موجود ہے، اور اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ آپؐ نے اس کو قصاصاً قتل کرایا تھا تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ ابن نطل کا قتل اس خاص ساعت میں ہوا ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں قتال کو حلال کر دیا تھا۔

دلائل احناف و حنابلہ

حضرات حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)۔۔۔ ان کا پہلا استدلال حدیث باب کے اس جملہ سے ہے "ولا یحلّ لامرئیکما یؤمر باقتوالیوم الآخر ان یمسک بہادماً أو یعضد بہا حجرة"۔

(۲)۔۔۔ نیز ان کا استدلال آیت قرآنی "ومن دخلہ کان آمناً" سے ہے، یہ اگرچہ خبر۔ لیکن مراد امر ہے۔

(۳)۔۔۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "هذا بلد حرمہ اللہ یوم خلق السموات

والارض" (۱)۔

حرم مدینہ کا حکم

"عن سعد قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی احرم ما بین لانی

المدينة ان یقطع اعضاها أو یقتل صاحبها... إلخ" (رواہ مسلم)

حرم مدینہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ، امام اسحاق اور محمد بن ابی ذئب حرم مدینہ کو مکہ کے قرار دیتے ہیں اور دلائل

(۱) ملخصاً من موس قمرلی ۳/۲۷۱، وصحاح التفتیح ۳/۵۳۴، وکشف الباری، کتاب العلم ج ۲، ص ۴۸۰

احکام جو حرم مکہ کے لئے بیان کئے گئے ہیں حرم مدینہ کے لئے بھی بیان کرتے ہیں۔

البتہ ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک قطع شجر اور قتل صید سے مدینہ میں جزا واجب نہیں ہے، لیکن ابن ابی ذئب و جوہ جزاء سے بھی قائل ہیں۔

جبکہ حنفیہ و سفیہ ثوری اور عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ حرم مدینہ کو حرم مجرد تعظیم اور محرم کے لئے قرار دیا گیا ہے، حرم مکہ کے احکام اس پر صادق نہیں ہیں۔ (۱)

واللہ اعلم

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت محدثی حدیث باب سے ہے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی ابو عمیر جو بچے تھے اس سے فرمایا "یا ابا عمیر ما فعل الصغیر" اگر حرم مدینہ کا حکم حرم مکہ کی طرح ہوتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں غیر (جو ایک چھوٹے پرندے کو کہتے ہیں) کو قید میں رکھنا کیوں کر درست ہو سکتا تھا؟ یقیناً آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے چھوڑنے کا حکم فرماتے اور اس کے ساتھ کھیلنے کی اجازت دیتے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں حرمت مدینہ سے مدینہ کی تعظیم مراد ہے، یعنی وہ تعظیم اور احترام کی جگہ ہے، اس کی شان کے خلاف وہاں کوئی کام نہ کیا جائے، اس کے خوشنما مناظر کو باقی رکھا جائے ان کو بلا ضرورت توڑ پھوڑ کر بدنام نہ کیا جائے۔ (۲)



(۱) انظر تفصیل المسائل، ص ۲۴۹/۱۰، ونفع المصنف ۲۶۸/۲، باب فضل المدينة

(۲) انظر لہذا المسئلة، الدر المنثور ۳۶۳/۳، ونصائح التقيہ ۵۳۹/۳، وتحرير البخاري ۱۷۷/۲، والاعلام الباري ۳۶۵/۵

کتاب الجنائز

ماء مقید سے میت کو غسل دینے کا حکم

"عن ام عطیۃ قالت: توفیت احدى بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:

.... واغسلها بماء وسدر واجعل لی الآخرة کالوراک وشیئاً من کالور" (رواه الترمذی)

اس حدیث کے تحت ماء مقید سے جواز طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ،

ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر "ماء" کا طلاق

درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی

ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیث باب سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل

کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں

تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والسدر (بیری) کو الکافور میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں

حنابلہ کا مسلک

حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے حجاگ سے میت کا صرف سر اور رازمی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین

مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا، تیسرے آخری مرتبہ کے پانی میں کانور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کا مسلک

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائے گا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا

جائے گا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماہ مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماہ مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تحظیف اور صفا کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائے گا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تحظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو اشنان اور صابون کے پانی سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماہ کافور سے بہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ حدیث باب میں "اغسلوها بماء وسدر" کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر گر گئے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈال جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہونا ہر مرتبہ اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ (۱)

تجہیز کے وقت عورت کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی؟

"عن أم عطية قالت توفيت إحدى بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «صغرها شعره ثلاثة أقروا»، قال هشيم: «وأظنه قال فالتقينا به خلفها» (رواه الترمذي)۔
مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر میت عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور نہ طرف ڈال دی جائیں گی۔

چنانچہ حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی

طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صابن دہی کو جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے دینا بھی محال آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیگی اور دونوں کو اس کے سینہ پر ڈال دیا جائے گا، یک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، ورنہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والہ حکم لا یشک بہ (۱)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں (۲) کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ کی کاسک بہتر ہے۔ (۳)

میت کو غسل دینے کے بعد غسل کرنے کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من غسلہ الغسل دوم حملہ الوضوء یعنی المیت" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ میت کو غسل دینے کے بعد غسل (یعنی غسل دینے والے) پر غسل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض صحابہؓ تابعینؓ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور امام زہریؒ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ جنازہ اٹھانے سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "فلا یس علی عامل المیت غسل" (۴)

(۱) جامع، عمدۃ القاری، ۳۳/۸

(۲) التکوین القدیری، ۱۷۰/۲

(۳) فیوس لومانی، ۲۵۰/۳، و انظر أيضا، الدر المنصور علی منہی لبی، ۲۳۶/۵، و صحاح التبیح، ۳/۳

(۴) فیوس لومانی، ۲۵۲/۳، و المعجم الباری، ۳۲۰/۳، و الدر المنصور، ۲۳۲/۵

ائمہ اربعہ کے مذاہب

مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب یہ ہیں:

"المجموع شرح المحذب" میں امام شافعی کے دو قول نقل کئے ہیں قول جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قول قدیم یہ ہے کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے۔ زرقانی نے اس بارے میں امام مالک کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت مذہب مشہور قرار دیا گیا ہے۔
 علامہ بخاری نے امام احمد، امام اسحاق اور ابراہیم رحمہم علیہم کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کا مسلک غسل میت کے بعد وضو کرنے کا ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اختلاف سے بچنے کے لئے غسل من غسل المیت مستحب ہے۔ (۱)

کفن مسنون میں اختلاف فقہاء

"عن عائشة قالت کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب بیض بحایة

لیس فیہا الخیص ولا عمامة" (رواہ الترمذی)

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے، البتہ کفن مسنون میں فقہاء کا

اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے مسنون ہیں۔

البتہ امام مالک مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالک اس کا یہ مطلب بیاں کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔ (۲)

(۱) حاشیہ درس ترمذی ۲۵۲/۳۔ لایلا عن المجموع شرح المہذب ۱۲۲/۵، وارجو المسلك ۲۰۰/۳۔

وعمدة القاری: ۳۸/۸، والضرر المصنوع مع رد المحتار: ۱۲۳/۱

(۲) درس ترمذی ۲۵۵/۳، وکشاف القرائن: ۲۳۶/۵، ونفحات الصبح ۴۳/۳

تین کپڑوں کی تعیین میں اختلاف

جمہور کے نزدیک کفن مسنون کے لئے تین کپڑوں کا عدد تو متعین ہے ابھی ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں لفافہ، ازاد اور قمیص۔

مستدلات ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت ملتی کی گئی ہے۔

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال ثقیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة ألواب نجرابية، الحلة ثوبان وقميصه الذي مات فيه"۔ نیز ان کا دوسرا استدلال "الکمال" لابن عدی میں حضرت جابر بن سراءؓ کی روایت سے ہے "قال، كفن النبي صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة ألواب، قميص وازار ولفافة"۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص مفقود کا انکار مقصود ہے جو احیاء یعنی زندوں کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرا میت کے پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میت کے سامنے، اور بیچ میں اس کو گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ (۱)

"تعذیب میت بیکاء اہلہ" کا مسئلہ

"عن علی بن ربيعة الأسدي قال - مات رجل من الأنصار يقال له : قرظة بن كعب فبج عليه ، فجاء المغيرة بن شعبة ، فصعد الصبر ، فحملناه وأثنى عليه ، وقال : ما بال النوح في الإسلام أماناني سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يقول: من يبيع عليه عذب ما يبيع عليه" (رواه الترمذي)

مطلب یہ ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب

نہ کہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ بکاء اہل میت یعنی میت پر رونے سے متعلق ہے اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء خفیف اور بکاء شدید میں فرق مشکل ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے کہ جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ (۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء باصوت (با آواز رونا) بھی متعدد روایات سے ثابت ہے، لہذا ایوں کہا

جائے گا کہ مطلقاً بکاء باصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء باصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جنی

زور سے رویا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور تقدیر

عداوندی کی تخلیل اور اس کا تحطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دی جائے۔ (۲)

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے یا

نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض حضرات صحابہؓ بات کے قائل ہیں کہ میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ

سے عذاب دیا جاتا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے۔

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت

عذاب نہیں۔ (۳)

مشدلات اصحاب مذاہب

تالمین تعذیب کا استدلال بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت "ان العیت

للعذاب ببکاء اہلہ علیہ" سے ہے۔

(۱) درس ترمذی ۳، ۲۹ مرقاۃ فی شرح صحیح مسلم طبع ۱۴۰۱ھ

(۲) درس ترمذی ۳، ۲۹ مرقاۃ فی شرح صحیح مسلم طبع ۱۴۰۱ھ

۲۹۱/۳

مکر بن تغذیب میت بگاہ اہلہ کا استدلال "ولا تسروا زدة و زرا اخرى" (الایہ) سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "برحمہ اللہ لم یکذب و لکنہم ، إنما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل مان یہودیان ان الميت لیعذب ، و ان اہلہ لیسکون علیہ"۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا مکمل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایت متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم اور یقین کے ساتھ مروی ہیں، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض نصوص احوال پر محمول ہے۔

(۱) ایک یہ کہ تغذیب میت بگاہ اہلہ جب ہے جبکہ میت نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رو دیا دھویا جائے اور نوذ کیا جائے۔

(۲) دوسرے یہ کہ تغذیب میت والی روایت اس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترک نوذ کی وصیت نہ کرے۔

(۳) تغذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوذ کرنے والیاں اپنے نوذ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے برے ہوتے ہیں کہ ان کا مرکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔

(۴) ایک مطلب یہ ہے کہ نوذ کرنے والیاں جب کہتی ہیں "واجبلاہ او استداہا" تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں "أهکذا کنت؟" (۱)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تغذیب میت والی روایت میں مذکور وہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "ولا تسروا زدة و زرا اخرى" (الایہ) پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) انظر لم سیبویہ و ابی اس عمر، شرح النووی علی صحیح مسلم، ۳۰۲/۱، و فتح المولم، ۳۳۳/۳، باب الميت یحب بگاہ اہلہ علیہ

(۲) ملخصاً من قولہ محمد بن عبد اللہ، ۲۶۲/۳، و جامع للتفصیل، الدر المنثور، ۲۲۵/۵، و تلخیص النبی، ۱۰۸/۳، و کشف الباری، کتاب المغازی، ص: ۱۲۵

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟

"عن سالم عن ابيه قال رايْتُ النبي صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر يمضون

امام الجنائزة" (رواه الترمذی)

جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بال اتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف

ہے۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ کسی جانب کی مشی (چلنے) کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی افضلیت

نہیں، بنیان ثورئی کا یہی قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف بیان ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کے لئے

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، حنفیہ اور امام اوزاعی کا یہی

مسلک ہے۔ (۱)

امام شافعی کا استدلال

حدیث باب امام شافعی کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیا (پیدل چلنے) کی

صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیاننا جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک

جواب تو یہی ہے کہ یہ بیاں جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے

اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی (پیدل چلنے والے) کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور

راکب (سوار) کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے ہے "ان النبي

صلى الله عليه وسلم قال الراكب حلف الجمارة والحاشي حيث يشاء منها".

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب اور ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ سوار ہونے کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں عطا ہو جائے گی۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

- (۱) حنبی کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً بخاری شریف میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت "امرنا السبی صلی اللہ علیہ وسلم سبع وثمانین مع امر ما تسمع الجنازہ" إلخ
- (۲) ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "سألا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المنی حلف الجنازہ، قال: ما ذوں النجس" إلخ
- (۳) مصنف عبد الرزاق میں طاؤسؓ سے مرسل مروی ہے "سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ حتی مات إلا حلف الجنازہ"
- حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام بمنازۃ یعنی جنازہ کے آگے چلنے کی مواعظت پر اتنی دال نہیں جسکی طاؤسؓ کی یہ روایت مشی خلف الجنازہ کی مواعظت پر دال ہے۔ (۱) واللہ اعلم

عائباتہ نماز جنازہ میں اختلاف فقہاء

"عن ابی ہریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی النجاشی فکثرا ربعا" (رواہ الترمذی)

عائباتہ نماز جنازہ کی مشروعیت اور جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے شافعیہ اور حنابلہ نے عائباتہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ (۲)

(۱) منتخب مسند احمد، ۲/۲۶۶، دیکھی کشف النور، کتاب الايمان، ج ۲، ص ۵۲۸، ومجموع التلخیص ۲/۲۶۶

(۲) علماء حنفیہ نے عائباتہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہی کوئی اس پر نماز جنازہ پڑھنے والا ہو۔ (۳)

امام ابن عساکر نے ہیں کہ عائباتہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلی کی بہت سے میت چاہے قبلہ میں ہو، بعدا اگر میت

علاقہ مصلی کی بہت سے قبلہ کی جانب تھا تو عائباتہ نماز جنازہ نہ ہوگی۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں۔

جہاں تک حدیث باب میں نجاشی کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ اس کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشی کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشی کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا۔ (۱)

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزیٰ کے واقعہ سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے۔

بہرحال پورے ذخیرہ حدیث میں "صلوة علی الغائب" کے یہ صرف دو واقعے ہیں اس کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور ان دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرام کا بھی کوئی معمول "صلوة علی الغائب" کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلک احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ (۲)

تکبیرات نماز جنازہ میں اختلاف فقہاء

"عن ابی ہریرۃ ان السی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی النجاشی فکبر اربعاً"

(رواہ الترمذی)

نماز جنازہ میں کتنی تکبیرات ہیں اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) راجع، تصحیح البیاضی، ۱۸۸/۳، وضع الملہم، ۳۸۰/۳، احوال العلماء فی مشرعیة الصلاة علی الغائب

والملہ کلّی و لعلّیل المقام

(۲) ملخصا من موسوعہ الترمذی، ۲۷۱/۳، و مطر ایضاً، الفہرستہ، ۲۶۹/۵، و صفحات التلخیص، ۸۵/۳، و انعم الباری، ۴۷۶/۳

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے، ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

بہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ ایک روایت بھی بھی ہے۔ (۱)

در اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لے کر نو تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں۔

(۲) یحییٰ بن حضرت ابو داؤدؒ کی روایت ہے "کانوا یکتبون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً و خمسون مثلاً و قال اربعاً، فجمع عمرو بن الخطاب اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاحرق کل رجل بما رای، فجمع عمرو علی اربع تکبیرات کا طول الصلوۃ"۔ یہ روایت سند احسن ہے۔ (۳)

نماز جنازہ میں رفع یدین کا مسئلہ

"عس ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتبر علی حذرة فرلع یدہ اول تکبیرۃ و وضع الیمن علی اليسری" (رواہ الترمذی)

نماز جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائیں جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائیں جائیں گے۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائیں

(۱) النظر المفصل، عمدۃ القری، ۱/۱۸۸، وفتح المصمم، ۳/۸۱۳، بیان ما جاء فی حدیث تکبیر صلاۃ الجنائز، ۱/۱۸۸، ما هو المثل فی ذلك

(۲) مسند امام احمد، ۲/۴۱۳، وکفای الخیر المنصور، ۲/۱۶۴/۵، وفتح المصمم، ۳/۸۸/۲

جائیں گے اس لئے کہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر عموماً نمازوں کی ایک رکعت کے قائم مقام ہے، اور عام نمازوں کی ہر رکعت میں ہاتھ نہیں اٹھائیں جائیں گے، (۱) لہذا تکبیرات جنازہ میں بھی نہیں اٹھائیں جائیں گے۔ (۲)
دلیل ائمہ

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن یحییٰ اسلمی اور ابو فروہ یرید بن سنان، دو راوی ضعیف ہیں لیکن علامہ حثائی نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس روایت کی تائید سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدہ علی الجارۃ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود"
لیکن اس میں بھی "افضل بن اسکن" مجہول ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی علی الجارۃ رفع یدہ فی کل تکبیرۃ، و اذا انصرف سلم"۔
لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔

در اصل اس بارے میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی انفعلیت میں ہے نہ کہ جواز میں۔ (۳)

نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ کا حکم

"عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجارۃ بفاتحة الكتاب"
(رواہ الترمذی)

نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھے گا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ، حنبلیہ اور امام اسی ق کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ واجب ہے۔

(۱) لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات

(۲) النظر فی المسائل، المحقق لاسی لمدامۃ ۳۹۰/۲

(۳) ملخص من موسوعہ ترمذی ۳۰۹/۳، و کتاب فی إتمام الباری ۳۸۰/۳۰

جبکہ امام بوضیفہ اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ قراءت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے، لیکن یہ حدیث براہیم بن عثمان کی روایت سے ضعیف ہے۔

البتہ ان حضرات کا صحیح استدلال سنسنائی میں حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ فرماتے ہیں "السنة في الصلوة على الجنازة ان يقرأ في التكبيرة الاولى بأم القرآن مخالفة إلح" حدیث کا استدلال موطا امام مالکؓ میں نافع کی روایت سے ہے "ان عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلوة على الجنازة"

اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ کے پڑھنے کے قائل نہ تھے۔

ابن وہبؒ نے فقہائے مدینہ کا نقل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہ پڑھتے تھے، اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بے تاوانی میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول میں بعض صحابہ کرام پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جو رکی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ (۲)

اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"عن عقبه بن عامر الجهني قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يهاينان يصلي فيهن أو يقبر فيهن موقانا" (رواه الترمذي)

اوقات مکروہہ (یعنی طلوع الشمس، استواء الشمس، اور غروب الشمس) میں نماز جنازہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

(۱) جامع، المعنی لاہر، قسط ۲/۳۸۵

پھر مالکیہ یہ (ج ۱ ص ۱۶۳) میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ مکروہہ جنازہ میں سورۃ قادیحیف و بایہ دل جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قریباً کثرت سے جائز نہیں بلکہ قراءت کا محل نہیں۔

(۲) ملخصاً من دروس ترمذی ۲/۳۷۶، و نظراً لاجتماع النسخ ۸۹/۳ و إعلام النوری ۳/۴۹۹

امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا بدراہت جائز ہے، اس لئے کہ نماز جنازہ ذات السبب ہے، اور نوافل و ذات السبب ال کے یہاں مطلقاً تمام اوقات میں جائز ہیں۔

اور جمہور کے نزدیک ان اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث کو ذفن پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

وقایع مکروہہ میں ذفن کرنے کا حکم

رہا یہ مسئلہ کہ ان اوقات میں ذفن کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ جمہور کے نزدیک ان اوقات مکروہہ میں ذفن کرنا جائز ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جبکہ جمہور فرماتے ہیں

کہ حدیث باب میں "أو مفر لیهن موتانا" سے نماز جنازہ مراد (۲) ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں

مفر لیهن موتانا " کی جگہ "ان یصلی علی موتانا" کے الفاظ آئے ہیں۔ (۳)

جنین پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"عن المغيرة بن شعبه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال والطفل يصلی

عنه" (رواه الترمذی)

اگر جنین یعنی حمل چار ماہ گزرنے سے پہلے ساقط ہو گیا تو بالا جماع اس پر نماز نہیں پڑھی جائے

گی، اور اگر چار ماہ گزرنے کے بعد ساقط ہوا تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ اس پر نماز پڑھی جائے گی

یا نہیں؟

(۱) موسیٰ قزوینی: ۴۸/۳، ولفرالمختصر: ۲۶۱/۵

ماثل قاری فرماتے ہیں "کہ طارے نزدیک اوقات مکروہہ میں نوافل و نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب جائز ہیں لہذا اگر جنازہ وقت مکروہہ میں پڑے یا اس وقت آیت سجدہ تلاوت کی جائے تو ایسی صورت میں سجدہ مکروہہ ہوگا۔ نماز جنازہ لیکن اس صورت میں بھی واجب مکروہہ کے قسم ہونے تک اس دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔" (مرواۃ المصابیح ۱۳/۳)

(۲) لیکن یہ تاویل مسلک شافعیہ پر نہیں ملتی، اس لئے کہ اس کے یہاں تو ان اوقات میں نماز جنازہ اور نوافل دونوں جائز ہیں بجز یہ تاویل کیے درست ہو سکتی ہے، کہ یہ حدیث صلوٰۃ جنازہ پر محمول ہے، اسی لئے امام نوویؒ نے ایک اور راستہ اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ "مفر" سے مراد تو ذفن ہی ہے، لیکن مطلق ذفن مراد نہیں بلکہ "نعت علی فی هذه الاوقات" یعنی تعزیت آخر کر کے ان اوقات میں ذفن کرنا مراد ہے

(۳) موسیٰ قزوینی: ۴۸/۳، ولفرالمختصر: ۲۶۱/۵

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک اس پر مطلقاً نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔
جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک بچہ پر آثار حیات یعنی زندگی کے آثار ظاہر
نہ ہوں اس وقت تک اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہاں اگر اس پر آثار حیات ظاہر ہو گئی تو پھر جائز ہے۔

دلائل فقہاء

امام احمد اور امام اسحاق حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ حدیث مطلق ہے آثار حیات
کے ظاہر ہونے کی قید اس میں نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی ترمذی ہی میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔
عَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الطَّعْلُ لَا يُصْنَى عَلَيْهِ وَلَا يَرُثُ وَلَا يُورَثُ حَتَّى
يَسْتَهْلَ "اس حدیث میں استحلال سے آثار حیات معصوم ہونا مراد ہے۔ تو معصوم ہوا کہ جب تک آثار
حیات معصوم نہ ہوں اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مطلق ہے اور حنفیہ کی حدیث
مقید ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ مطلق اور مقید میں جب تعارض ہو جائے تو مطلق کو مقید پر محسوس کیا جائے گا۔ (۱)

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى سَهْلِ بْنِ بَيْضَانَ

فِي الْمَسْجِدِ" (رواه الترمذی)

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ
مسجد کے آلودہ ہوئے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاق، ابو ثور اور دوطہری کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک مسجد میں "صلاة على الميت" مکروہ ہے۔
پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہاتم کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ اس کے
شاعر علامہ قاسم بن قسطلو بتائے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ (۲)

(۱) الدر المنثور: ۲۵۵/۵، معجم و زاد من العرب، سلمہ اللہ تعالیٰ

(۲) حنفیہ کا اس صہرت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور نماز مسجد کے اندر ہو کہ اس صہرت میں حار ہے یا نہیں؟ بیرونی

دلائل ائمہ

حضرات شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں

(۱) صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے "أَنَّ الْيَهُودَ جَسَدًا إِلَى

إِلَهِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ مِثْمٍ وَامْرَأَةٍ زَلِيْفًا مُرِيْهُمَا فَرُّ جَمَاعَةٍ قَرِيبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَائِزِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ" اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ."

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ "أَنَّهُ وَاقِعَةٌ حَالٌ لَا اَعْمُومَ

لَهَا" اور یہ حدیث بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس وقت متکلف یعنی

مجاہد احکاف میں ہوں۔ (۱)

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟

"عَنْ أَبِي غَالِبٍ قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَلَى جَنَازَةِ رَجُلٍ فَقَامَ حِيَالَ رَأْسِهِ

لَمْ يَجِءْ وَأَبْجَازَةً امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ فَقَالُوا يَا أَبَا حَمْزَةَ أَصْلٌ عَلَيْهَا فَقَامَ حِيَالِ وَسْطِ السَّرِيرِ"

(رواہ الترمذی)

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں

وسط میں کھڑا ہوگا، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

دفعہ ۱۱۷، جلد ۱، ص ۲۸۱/۳، اور ترمذی، ص ۲۸۱/۳

(۱) مصنفہا من دوس ترمذی، ص ۲۷۹/۳، وخطراہنا، إمام البخاری، ص ۲۸۸/۳، وفتح المصنف، ص ۲۷۸/۳، مطبوعہ المطابع

فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد... الخ

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام محمدؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اس کو امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت، امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو رائج قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے "ان ابا غالب قال صلیت حلف اس علی جنازة حمال صلوہ" اور "صدر" (سید) ہی وسط جسم ہے۔

لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح المسلم میں فرماتے ہیں "ولا کسی لم اجده" الی الآن فی کتب الحديث" (۱)۔

شاہ صاحبؒ کا قول

حضرت شاہ صاحبؒ "العرف النذی" (۲) میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ (۳)

شہید کی نماز جنازہ اور اختلاف فقہاء

"عن جابر بن عبد اللہؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یجمع بین الرجلین من فتلین احد۔ ولم یصل علیہم ولم یغسلوا" (رواہ الترمذی)
شہید (۴) کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت طلب جنابت میں واقع نہ ہوگی۔

(۱) فتح الملہم ۳/۳۹۵۔ باب ابن یقوم الإمام من الميت للصلاة علیہ

(۲) جامع الترمذی مع العرف النذی ۱۰/۱۹۹

(۳) ملخص دوم ترمذی ۳/۲۸۳۔ والتفصیل فی الدر المنثور ۵/۲۶۲۔ ونفحات التقیق ۳/۹۰

(۴) شہید کی روایتیں ہیں: شہید حقیقی اور شہید محلی۔

شہید حقیقی ۱۲۰۱ھ ہے جو میدان جہاد میں شہید ہونے کے فتنوں کا مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہو جائے۔

شہید محلی سے مراد ہر وہ شخص ہے جسے احادیث میں شہید کہا گیا ہے، مثلاً پانی میں ڈوب کر مرے والا، کسی چر کے بچھوٹ کر مرے والا، ولادت کے موقع پر مرے والی عورت اور غلام قتل ہوئے والا وغیرہ، میرزاں کا حکم واضح ہے کہ ان کو غسل دیا جاتا ہے، ثابت حدیث باب کے تحت ہم شہید حقیقی کا حکم بیان کرتے ہیں۔

الشیہ شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۱)

ترجمہ: اور امام اسحاق کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا

مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ (۲)

دلائل ائمہ

ترمذی کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ

”حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء اُحد پر نماز نہیں پڑھی۔“

جبکہ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مستدرک حاکم میں حضرت جابر کی روایت ہے ”فقد رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسم حمرة حين حاء الناس من القتال ثم جئ به حمرة فصلى عليه“

(۲) سنن ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت ابن عباس کی روایت ہے ”قال اني بهم رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يوم اُحد، فجعل يصلي على عشرة عشرة وحمرة هو كما هو،

برفون وهو كما هو موضوع“

(۳) ابوداؤد ”مراسل“ میں روایت ہے ”عس عطاء بن اُبی رباح قال صلی

النبي صلی اللہ علیہ وسلم على قتلى اُحد“

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی گئی ہے

سوجب مذکورہ بالا روایات سے اس کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کی جائے گی چنانچہ اس

کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) امام بخاری نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہاں لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم نے انہیں نہیں تو اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپؐ رخمی تھے لیکن آپؐ نے صحابہؓ کو

۱۔ مجمع الزوائد المصنف المصنف لابن قدامة ۵۲۹/۲، وجمعة القاری ۵۲/۸

(۲) ۱۲۱۱ھ، ۱۸۰۰ء، مطبوعہ دار الفکر، بیروت، ص ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱

ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیا ہو۔

لہٰذا جن روایات میں شہداء و اعدی نماز جنازہ کی انی ہے وہ اسی پر محمول ہیں، لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں "لم یصل علیہم" سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت عمرؓ کے سوا کسی پر مستحلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ درست اور بہتر (۱) ہے اس لئے کہ اس پر محمول طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔ (۲)

قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"حدثنا الشعبي اخبرني عن رأي النبي صلى الله عليه وسلم ورأى قبراً متنبذاً لفصاف أصحابه خلفه فصلّى عليه، فقيل له من أخبرك، فقال ابن عباس" (رواه الترمذی)
قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک "صلوة علی القبر" یعنی قبر پر نماز جنازہ پڑھنا علی الاطلاق ناجائز ہے یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ و راویان ہر دو غیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھا ہو اس کے لئے "صلوة علی القبر" کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ "صلوة علی القبر" صرف دل میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہاں سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جوار کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جس حضرات کے نزدیک "صلوة علی القبر" کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے شرط دفن کی شرط لگاتے ہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلوة علی القبر" کا جواز ہے وہ دو ہیں۔

(۱) لفظ صبح الإسلام النفس محملاً النفس آدمی کا جس نے اسلام لیا۔ (۲) منصوصاً عن ترمذی ۲۸۳/۳ و کذا فی الدر المنثور ۲۲۹/۵ و لم یصح التصحیح ۷۷/۳

(۲) منصوصاً عن ترمذی ۲۸۳/۳ و کذا فی الدر المنثور ۲۲۹/۵ و لم یصح التصحیح ۷۷/۳

یعنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد میں دس بیاں کی گئی ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ جگہوں اور مکانات کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے۔ مداراسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔ (۱)

بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "صلوة علی القبر" جائز نہیں۔

دلائل احناف

اس بارے میں احناف کی دلیل طبرانی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "ان السی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان بصلی علی الجنائز میں القبور"۔

علامہ عثمانی اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو صی قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

حنفیہ کی دوسری دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اجساد مبارکہ بعینہ محفوظ رہے ہیں اور میں انہیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے دل ہیں صیبا کہ ارشاد ہے "السی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم" (۲)

جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کا حکم

"عن عامر بن ربيعة عن السبي صبي لله عليه وسلم قال إذا رأيتم فقوموا لها حتى

تعلقكم أولو طبع" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کی کیا حیثیت ہے؟

چنانچہ امام احمد، امام اسحاق، ابن حبیب مالکی، ابن ماجہ، مالکی کے نزدیک جنازہ کے لئے

(۱) والتمسک فی مذاہب المصنف، ۲۳۸، ۱، ولع المصنف، ۳۸۳/۳، جامع الصلوٰۃ علی القبر، ج ۱، اقوال العلماء

فی الملک، بولطیف مافوق الحیل

(۲) ملخص من ترمذی، ۳۸۹/۳، والنظر أيضا، الدر المنثور، ۲۶۷/۵، وجامع الترمذی، ۵۰۳/۳

قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے، کیونکہ اس بارے میں دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں۔
امام ابن حزم جنارے کے لئے کھڑے ہونے کے استحباب کے قائل ہیں، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ جنارے کے لئے قیام کے حکم کو منسوخ مانتے ہیں، لہذا حدیث باب میں مذکور حکم ان کے یہاں منسوخ ہے۔ (۱)

اور ترمذی میں حضرت علیؓ کی روایت کو اس کے لئے ناخ قرار دیتے ہیں "انہ ذکر القیام فی الجہان حتی توصل لقال علیؓ قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد"
جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپؐ نے اس کو ترک کر دیا تھا، لہذا لا یقوم اذ ارأی الجارۃ (۲) واللہ اعلم

"اللحد لنا والشق لغيرنا" کے مطالب

"عن ابن عباسؓ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا" (رواہ الترمذی)

اس روایت کے تقریباً پانچ مطالب بیان کئے گئے ہیں

(۱) ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" مسلمانوں کے لئے ہے اور "شق" یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت "شق" پر "لحد" کی فضیلت پر دال ہوگی۔

(۲) دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد اہل مدینہ کے لئے ہے اور "شق" اہل مکہ کے لئے ہے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بناء پر "لحد" کی ملاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتی ہونے کی بناء پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

(۳) "لنا" سے مراد مؤمنین امت محمدیہ ہیں اور "غیرنا" سے مراد مؤمنین امم سابقہ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ہم لحد کو اختیار کرتے ہیں وہ ہمارے لئے اولیٰ ہے شق کے مقابلہ میں، اس صورت میں

(۱) راجع لمطالب، شرح النووی علی صحیح مسلم ۳/۱۰۰، وحاشیہ لکھنؤ کتب خانہ النوری ۱۹۲/۲
(۲) ماخوذ من فہم الترمذی ۳/۱۰۱ مع زیادۃ وایضاح

اس سے مقصود فضیلت لحد کو بیان کرتا ہے نہی عن الشق مقصود نہیں۔

(۴) شیخ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ اگر "لنا" سے مراد مسلمین اور "لغيرنا"

سے یہود و نصاریٰ ہیں تب تو اس صورت میں لحد کی فضیلت بلکہ کرسمیت شق پر اس حدیث کی دلائل ظاہر ہے، اور اگر "لغيرنا" سے مراد امم سابقہ ہیں تو اس میں صرف اشارہ ہے فضیلت لحد کی طرف۔

(۵) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ "لنا" میں ضمیر جمع سے مراد خود حکم کی ذات ہے یعنی "لی"

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بارے میں فرما رہے ہیں کہ میں اپنے لئے لحد کو پسند کرتا ہوں اور "لغيرنا" سے مراد دوسرے لوگ ہیں۔

(۶) اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ "لنا" سے مراد معشر الانبیاء ہے یعنی اللحد لنا معشر

الانبیاء والحق جائز لغيرنا، (۱) واللہ اعلم

قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچانے کا حکم

"حدثنا عثمان بن فرقد قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال قال الذي أحد القبر

رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القطيعة تحته شقرا، مولی رسول

الله صلى الله عليه وسلم" (رواه العرمذی)

قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچانے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث ماب کی بناء پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں میت کے نیچے

چادر وغیرہ بچانے میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن امام شافعی سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں، اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

اور دوسرے صحابہ کرام سے یہ عمل منقول نہیں، بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں "أوصی أبو موسیٰ

حسب حضرة الموت قال إذا اطمعتم بجنازي فاسرعوا بهي المشي ولا تتبعوني بمحجر،

ولا تجعلوا علي لحدي شيئا يحول بيني وبين التراب" پھر روایت کے آخر میں ہے "قالوا له

سمعنا فيه شيئا؟ قال نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم"

حدیث باب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چار بھی نظر نہ آسکتی تھی۔ (۱)

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سبب تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپؐ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے، جیسا کہ "الصلحیص العبیر" کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔ (۲)

اس کے علاوہ حافظ حرماند نقل کرتے ہیں "وذكر ابن عبد البر ان تلك القطعة استخرجت قبل ان يهدل عليها الثراب" کہ وہ چادر قبر پر مٹی ڈالنے سے پہلے نکالی گئی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کو جب اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکال دی، اس سے بھی مہر کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ (۳)

قبر کو بلند کرنے کی جائز حد کیا ہے؟

"عن أبي وائل ان عبدًا قال لأبي الهياج الأسدي أبعثك على ما بعثني به النبي صلى الله عليه وسلم أن لاتدع قبرًا مشرفًا إلا سويته ولا تمثالًا إلا طمسته" (رواه الترمذی)

اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدر مستون سے زائد اونچی ہو، دراصل اصل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں زیادہ اونچی کر دیتے تھے اس لئے ہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

بعد اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ "وتمسس وماسواھا" چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا

(۱) مشکوٰۃ المصابیح، ۱/۲۹۳

(۲) الصلحیص العبیر، ۱/۳۰

(۳) ملخص من فروع الترمذی، ۲/۲۹۳، والظرایط، الصفحات النصف فی شرح مشکوٰۃ المصابیح، ۱/۲۹۶

جواز مشہور روایات سے ثابت ہے۔

پتا پیچج ابن سنان در پہلی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "انہ الحداد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحداً و نصب علیہ اللبس نصباً و رفع قبرہ عن الارض فلن یسبر" نیز پیچج بخاری میں حضرت سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے "انہ رای قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مستمناً"

اس روایت سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک ہشت سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک ہشت تک لے کر مستحب ہے احمدیث باب میں "لا تدع قبراً مشرفاً إلا سويته" اسی پر محمول ہے۔ (۱)

قبر کی بندگی کی ہیئت کیا ہوگی؟

پھر قبروں کو ایک ہشت کے ہندو پچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو ہاں سا بنایا جائے

۲۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مربع بنایا جائے گا۔

دلائل فقہاء

جہور کی دلیل بخاری میں حضرت سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے "انہ رای قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مستمناً"

یز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں "دخلت البیت امدی فیہ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقرأ فی بکرو و عمر و مسجہ" اس روایت کی سند صحیح ہے۔

ام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں "بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سطح قبر ابنہ ابراہیم"

نیز حدیث اب میں "لا سوتہ" کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف افضلیت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ (۱)

مردوں کے لئے زیارت قبور کا حکم

”عن سیمان بن مریدہ عن أمیہ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت
بهتكم عن زيارة القبور فداؤن لمحمد في زيارة فرامه فرور وها فإيهات كثر الآخرة“ (۲)

(ترمذی)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد پختہ نہ تھے زیارت قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں بخشنی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی گئی، جیسا کہ حدیث باب میں ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور کی شرعی حیثیت کیا ہے؟
چنانچہ اہل حزم طہرئی فرماتے ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ رنگ میں
ایک مرتبہ ہی کیوں نہ ہو، ان کا استدلال حدیث باب میں ”فرور وھا“ کے امر سے ہے، اور اگر وجوب
کے لئے آتا ہے۔

جمہور ائمہ کے نزدیک مردوں کے لئے زیارت قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں، اور جہاں
تک حدیث باب میں ”فرور وھا“ کے امر کا تعلق ہے، جمہور کے ہاں وہ اہانت اور عذاب کے لئے ہے نہ
کہ وجوب کے لئے۔

اس کے برعکس اہل سیرین، ابراہیم نخعی، اور امام شعبی کے نزدیک مردوں کے لئے زیارت قبور
مطلقاً مکروہ ہے۔ (۳)

عورتوں کے لئے زیارت قبور کا حکم

”عن ابن عباس قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور الخ
(رواه الترمذی)

۱۱ درس ترمذی ۲۹۶/۳ نوکدالی لمصاحبات التفتیح ۹۷/۳

۱۲ درس ترمذی ۲۹۷/۳ مع إصباح وروادة قلبه من العرب عفاة عنه، والتعصیل فی الدرر المعجود ۲۸۳/۵
لمصاحبات التفتیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح ۱۱۳/۳

عورتوں کے لئے ریارت قبور کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا मत ہے
بعض حضرات کہتے ہیں کہ عورتوں کے لئے ریارت قبور مطلقاً حرام ہے اس صورت کا
استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو راہیں ہیں، ایک اس سے کہ عورتوں کو قبروں میں
اس دوروں و دھنوں میں کچھ تحقیق یہ ہے کہ عورتوں کے اگر قبور پر حرج و مرج کا اندیشہ ہو یا یہ کہ
حرف ہو تو مکروہ ہے۔ ورنہ اگر حرج و مرج کا اندیشہ نہ ہو تو بڑی عورتوں کے لئے باپردہ بنانا جائز ہے البتہ یہ
اس خواتین کے لئے مکروہ ہے۔

جہاں تک ریارت کا تعلق ہے سو دیکھا جاوے گا کہ یہ تعلق ہے اس بارے میں فقہاء و علما
ناجائز تھی، جیسا کہ اس مباحثہ میں ہم نے دیکھا ہے کہ علمائے کرام نے اس بارے میں
کسب بھیکم عن دینارہ الثبوت ضرور وہاں اس بارے میں اجماع و اتفاق مسطور ہے اور طے
یہ ہے کہ یہ اس بارے میں ضرور وہاں اس بارے میں اجماع و اتفاق مسطور ہے اور طے
کثرت احکام یاں ہوئے ہیں۔ اس بارے میں یہ ہے کہ اتفاق اس بارے میں ہو گیا ہے کہ یہ
ہیں۔ (۲) واللہ اعلم

نقل میت کا مسئلہ

”عن عبد اللہ بن امی مبنکہ قال توفي عبد الرحمن بن ابی بکر بن الحسنی فان
لحمیل الی مکه فدفن فیها“ (رواہ الترمذی)

میت کو یہ مقام سے دوسرے مقام کی طرف نقل کر کے دفن کرنے سے منع ہے۔
میت کو دفن کرنے سے پہلے یہ کہہ دینا ہے کہ یہ میت ہے۔
یہ کہنا ہے کہ یہ میت ہے۔
یہ کہنا ہے کہ یہ میت ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر بچانا بھی مکروہ نہیں۔

۱۔ م شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ بچانا پسندیدہ نہیں لایا یہ کہ مکہ مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔
امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے۔ (۱)

احناف کا فتویٰ

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک بچانا جائز نہیں لایا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر بچانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے۔ (۲)

میت کو رات کے وقت دفنانے کا حکم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبر ألياء“ (رواه الترمذی)
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو رات کو دفنا ناجائز ہے، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔
البتہ حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک رات کو دفنا مکروہ ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ رات کو دفنا ناجائز ہی نہیں لایا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل طحاوی میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے ”إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تدفونوا موتاكم بالليل“

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مؤمنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا ارشاد تھا ”لا أعرف من ممانعات منكم ميت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلواتي عليه رحمة“ اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ٹھوڑ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دیا جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ (۳)

(۱) انظر للتفصيل، عمدة القاری، ۱۶۳/۸

(۲) درس ترمذی، ۲۹۹/۳، وانظر أيضا، الدر المنصور دعلی منسبہ داؤد، ۲۳۶/۵

(۳) جامع، عمدة القاری، ۱۵۰/۸

دلائل جمہور

- (۱)..... جمہور کی ایک دلیل تو حدیث باب ہے۔
- (۲)..... ہری، دیناں صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل بعد ما دفن بلیلة قام هو واصحابه وکان سال عہ، فقال من ہذا؟ قالوا فلان، دفن البارحة، فقصوا علیہ" اگر میت کورات میں دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر نہ رکبہ فرماتے۔
- (۳)..... نئے رات کو، مانا خود نکستہ ت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر سے ثابت ہے، چنانچہ سنن بیہقی میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں "راى ساس سارافى المقبرة، فانوها، لئلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القبر، واداهو يقول تاولوسى صاحبكم الخ" (۱)

میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ

"عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبر أليلا فأمرح له سراج فأخذه من قبل القبلة" (رواه الترمذی)

میت کو قبر میں کس طریقے سے اتارنا چاہئے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اسی جانب سے عرضاً قبر میں اتار دیا جائے۔ (۲)

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک 'سئل' افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پانچوں جانب سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پانچوں طرف کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

مستدلات ائمہ

حدیث کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں 'فأخذه من قبل القبلة' کے الفاظ آئے

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی ۳۰۱/۳، والظرافہ، الفرائض، ۲۳۵/۵

(۲) ملخصاً من دروس ترمذی ۳۱۸/۱

ہیں۔

نیز ان کا استدلال مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہے "إن علياً أحذير من
المكعب من قبل القبلة"۔

امام شافعی کا استدلال "مسند شافعی" کی ایک روایت سے ہے "عن ابن عباس قال سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه"

لیکن علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن (۱) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور
اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کافی
حدیث ابواب، اس کے علاوہ صیہ کرام کا آپ کو دفناتے وقت "سئل" پر عمل کرنا ایک ضرورت کی وجہ سے
تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک دیوار کی جڑ میں تھی اور قبلہ کی جانب سے داخل کرنا ممکن
نہ تھا۔ (۲)

خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

"عن جابر بن سمرہ أن رجلاً قتل معه فلم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم" (رواہ
ترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟
امام بوصیفہ، امام مالک، امام شافعی اور راوی دغاہری کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز
جنازہ پڑھی جائے گی۔
جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز
پڑھیں گے۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔
حضرت عمر بن عبدالعزیز اور امام اوزاعی کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں
پڑھی جائے گی۔ (۳)

(۱) اعلام السنن ۲۵۳/۸

(۲) ملخص من دوس ترمذی ۲/۳-۳۰۳ و کذا فی الدر المنصور علی سنن ابی داؤد ۵/۲۴۳ و تصحیحات التلخیص ۱۹/۳

(۳) راجع، المغنی لابن قدامة ۲/۵۵۶ و المجموع شرح المہذب ۵/۲۴۷

دلائل جمہور

جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "صَلُّوا عَلٰی كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَصَلُّوا عَلٰی كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ... إلخ".

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے "صَلُّوا عَلٰی مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ".

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "صَلِّ عَلَى مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شاعت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے۔ (۱)

کفالت عن المیت درست ہے یا نہیں؟

"عن أبي قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجل ليصلي عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم: صلوا عليه صاحبكم فإن عليه ديناً، قال أبو قتادة: هو عني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ فقال بالوفاء، فصلى عليه" (رواه الترمذی)

میت کی جانب سے کفالت کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبیں کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا زین ادا کیا جائے یا نہ چھوڑا ہو، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ و درسیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں بلکہ یہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو۔ (۲)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی ۳۰۵/۳، وانظر أيضاً: الفروع المصنوعة ۲۵۶/۵

(۲) راسع، المجموع شرح المہذب ۸/۱۳، والملخص لابن النعمان ۵۹۳/۳

اس لئے کہ کفالت نام ہے "صم دقة إلى دقة في المصداقية مطلقاً" کا، اور میت سے مرے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا لہذا "صم دقة إلى دقة" ممکن نہ رہا کہ کفالت عن الميت درست ہو سکے بہتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو "صم دقة إلى دقة" کا تحقق ہو گیا پھر امین (اصل مدیون) کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابوقتہ کا قول "هو علقی کفالت کے لئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا فریضہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے "مالوف، ۲" نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابوقتہ وہ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت "هو علقی" کہہ کر اس کفالت ساقط کا اخبار مقصود ہو نہ کہ انشاء کفالت۔ (۱)

جوتوں سمیت قبروں کے درمیان چلنے کا حکم

'عن بشیر مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإدارجل بعشي في القبر وعبد معلن فقال يا صاحب السبتيين اويحك ألقى سبيك إبع "رد" ابو داؤد

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جوتوں کے ساتھ قبروں میں چلنا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام حماد کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا مکروہ ہے، اور اس حزم ظاہری کے نزدیک سستی جوتے پہن کر چلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث باب میں جو تکبیر وارد ہے وہ سستی جوتوں پر ہی ہے۔

(۱) درس ترمذی فی الشیخ الإسلام العفنی محمد بنی العفنی ادام اللہ بقائهم مصححہ وعلیہ ۳۰/۷/۳
لیکن اس میں بعد از سنن مسائی کی ایک روایت میں "فقال ابو قتادة انما تکفیل نہ" کے الفاظ آئے ہیں، ان کو نہ وعدہ چھوڑ
کیا جاسکتا ہے اور۔ مدارک الافاضال علیہ السلام ۲ ص ۱۸۱ میں اس کا بھی جواب ہے کہ ہماری بحث کفالت عن الميت قضاء کے واسطے نہیں
ہے۔ کہ ایسے کے بارے میں اور احادیث میں میت قضاء کا اس روایت سے ثواب نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت ثواب ہو کا جب تک تکمل (کتاب
کرے دے) کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی اور انکی بارگاہ ہنر روئے ہی ہوئی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔
(راجع العرف الشریع مع جامع الترمذی ۲۰۵۱ ج۱ ص ۱۷۷ الف ۳)

جبکہ جمہور علماء اور ائمہ شافعیہ کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا بلا کراہت جائز ہے۔

دلائل ائمہ

امام احمد اور ابن حزم حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور ابو داؤد ہی میں حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال ان العبد اذ وضع فی قبره وتولی عنه اصحابہ إنه یسمع قرع نعالمهم"۔

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ جب میت کو دفن کر کے اس کے متعلقین واپس لوٹتے ہیں تو وہ میت قبر میں ہوتے ہوئے ان گھسے جوتوں کے کھٹ کھٹ کی آواز سنتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت لوگ جوتوں سمیت قبروں کے درمیان چلتے تھے، لہذا اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبروں کے درمیان جوتوں کے ساتھ چلنا جائز ہے۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں

(۱) اول یہ کہ حدیث باب میں نمکی بیان اولویت کے لئے ہے یعنی قبروں کے درمیان چلنے کی صورت میں اولیٰ یہ ہے کہ جوتے اتار دیا جائے۔

(۲) دوسرے یہ کہ حدیث باب میں مذکورہ نمکی خبیثہ کی وجہ سے تھی کہ وہ شخص سستی جوتے پہن کر اتارنا ہوا چل رہا تھا، اس زمانہ میں سستی جوتے عمدہ شمار ہوتے تھے۔

(۳) تیسرے یہ کہ وہاں پر نمکی لا جمل القذر تھی، یعنی ہو سکتا ہے کہ اس کے جوتوں کو ناپاکی لگ

رہی ہوگی۔ (۱)



کتاب النکاح وما يتعلق به

نکاح باب عبادات سے ہے یا معاملات سے؟

"عس ابی ایوب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أربع من سن

المرسلین الحیاء، والتعطر، والسواک، والنکاح" (رواہ الترمذی)

اس میں اختلاف ہے کہ نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا معاملات میں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، بلکہ دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مال ہونے کے ساتھ ساتھ عبادت بھی ہے۔ (۱)

حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں "خطبہ" اور "ولیمہ" مسنون ہیں، نکاح

شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا نسخہ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں

کے بعد بغیر طلاق کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس

سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔ (۲)

نکاح کب جائز ہے اور کب واجب؟

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر

قدرت رکھنے اور حقوق زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔ (۳) لیکن

اگر حالت ثوقان یعنی غلبہ شہوت کی حالت نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

نظریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت کے ادا

(۱) فتح الباری: ۱/۱۰۳، و عمدة القاری: ۶/۲۰۰

(۲) ترمذی: ۳/۳۱۳، و کنز الدقائق: ۱/۱۳۰

(۳) جامع، بدایہ الصالحین: ۲/۲۲۸

کرنے پر قادر ہو۔

ان حضرات کا استدلال ان آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کے لئے امر کا میثاق استعمال کیا گیا ہے، جیسے "فانکحوا ما طاب لکم من النساء" اور "وانکحوا الایامی مکم واصلحوا بین من عبادکم وایمانکم" اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تزوجوا لہابی مکاتوبکم الامم"۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرام نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی تکلیف نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک پر تکلیف بھی فرماتے۔ (۱)

تختی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ فرائض کے بعد آدمی کے لئے تختی للنوافل یعنی نقلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا افضل ہے یا نکاح؟

امام شافعی کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نقلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتدال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک احتیاب کی، دوسری سلیت کی اور تیسری وجوب کی۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترک نکاح خلاف اولیٰ ہے۔ نیز اشتدال بالنکاح تختی للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے۔

دلائل فقہاء

امام شافعی کا استدلال آیت قرآنی "وتبذل الیہ تبیلاً" سے ہے تبذل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور "ترک نکاح" کے ہیں۔

(۱) درس لومدی ۳/۱۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص ۱۳۰، وفتح الملہم ۶/۳۶۶، کتاب النکاح، ذکر السام الرجل فی الترویج، وملتعب العلماء فی من یجب علیہ النکاح و من یجوز لہ حقه۔

جبکہ حنفی کے دلائل درج ذیل ہیں

(۱) "آیت قرآنی" وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَرْوَاجًا وَذُرِّيَّةً

اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترک نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اسے نہ چھوڑتے۔

(۲) حضرت ابویوب انصاریؓ کی حدیث باب "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ أَرْبَعٌ مِنْ مَسْئَلِ الْمَرْسَلِينَ الْحَيَاءُ، وَالنَّعْطُ، وَالسَّوَاكُ، وَالنَّكَاحُ"

جہاں تک "وَنَبْتَلِ إِلَيْهِ نَبِيلاً" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد یہاں نیت نہیں بلکہ رُہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور عاقلیٰ دنیویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکے، اگر اس میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خورۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ" (۱)

کفایت محض "دین" میں معتبر ہے یا "حرفت" و "نسب" میں بھی؟

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حُطِبَ إِلَيْكَ مِنْ

تَرْضُونَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ لِمَرْوُجٍ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں کفایت (۲) محض "دین" میں معتبر ہے یا "حرفت" و

"نسب" میں بھی؟ (۳)

(۱) مدعیان دین ترمذی ۳/۳۱۳، وانظر ايضا، طبر الصنعو دعلی میں ایسی دلائل ۳/۳۱۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص ۱۳۰

(۲) کفایت سے مراد اللہ عزوجل کے حکم میں مسلمات اور عورتوں کا ہے۔

(۳) اس بارے میں تفصیل دیکھیں کہ حنفیہ کے نزدیک کفایت میں چاروں میں بالاتفاق معتبر ہے نسب، حریت، مال، ان تین کے علاوہ اصل تعلق فی ہیں یعنی دین اور صنعت و حرفت۔

پہنچائی، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کفایت فی علم بن سمیر ہے، امام محمد کے نزدیک نہیں وہ فرماتے ہیں کہ رہنا ہے آخرت سے ہے۔

اور صنعت و حرفت امام ابو یوسف کے نزدیک سمیر ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں۔

چنانچہ حدیث باب سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفائت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک کفائت "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے، ان کے نزدیک اسی حدیث میں "و خلفہ" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفائت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا مسائل کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔ (۱)

کفائت فی المال معتبر ہے یا نہیں؟

اس بارے میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے کہ مال میں کفائت معتبر ہے یا نہیں؟
حضرت حنفیہ، حنابلہ اور امام شافعی کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کفائت فی المال معتبر ہے۔
جبکہ امام مالکؒ کا مسلک اور امام شافعی کا قول صحیح یہ ہے کہ کفائت فی المال غیر معتبر ہے، اور یہی امام احمدی کی ایک روایت ہے۔ (۲)

کفائت فی المال کا مطلب یہ ہے کہ آدمی نفقہ اور مردوں پر قادر ہو، حنفیہ کی یہی خطہ ہر الروایت ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کفائت فی المال سے آدمی کا نفقہ پر قادر ہونا مراد ہے، چاہے مہر پر قادر ہو یا نہیں۔ (۳)

اور ایک ہے کفائت فی الیسار والغنی، اس کا مطلب یہ ہے کہ مالدار کی اور غناء میں مساوات ہو، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس کا بھی اعتبار کیا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر بیوی مالدار ہو اور مرد کے پاس اس کے مقابلہ میں مال کم ہو تو عورت کے لئے یہ بات عموماً عار کا سبب بنتی ہے اور پھر وہ اپنی بڑائی کا اظہار کرتی

* شافعی کی مشہور روایت یہ ہے کہ کفائت ازاد صاف فہم میں معتبر ہے۔ الطوی بوالحرید، والنسب بوالحرولہ، والسلامہ من المربوبہ المنقرۃ مقل الجنون والمجنون والبرص۔

۱۰ مالک کے نزدیک کفائت صرف دین میں معتبر ہے کصاحبہ للقولہ تعالیٰ: ان اکرمکم عند اللہ اکرمکم، وللقولہ عبدہ السلام فاطمہ بن عبد اللہ بن عبد المطلب کلہ مستغنی عن العوال المنزولہ ۳/۳۳، وکذا فی کشف الباری کتاب النکاح، ص ۱۷۰

(۱) جامع دعوس لرمذی ۳/۳۱۷، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، وکذا فی الفقہ الاسلامی وادلہ

۲۳۰/۷، والمفتی لایس قلمۃ ۶/۳۸۲

(۲) کشف الباری، کتاب النکاح، ص ۱۷۹

(۳) فقہیہ ۲۰/۲۹۰، کتاب النکاح

ہے، جس کی وجہ سے زوجین کے درمیان ناگواری پیدا ہوتی ہے اور ازدواجی زندگی کامیاب نہیں رہتی۔ (۱)

مخطوبہ کو دیکھنے کا مسئلہ

"عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم انظر

إليها فإنه أحرى أن يؤدم بيكما" (رواه الترمذي)

نکاح سے پہلے عورت کو دیکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک خاٹب کے لئے مخطوبہ (۲) کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور احتیاط میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے۔

جبکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر إليها" کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے۔

اور جو حضرات اجازت نہیں دیتے وہ ترمذی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں "بإعالي لا تتبع النظرة النظر، فإن لك الأولى، وليست لك الآخرة"۔

لیکن اس کا جواب ظاہر ہے کہ یہ تو اس نفر کے متعلق ہے جو ارادۂ نکاح کے بغیر ہو۔ (۴)

مخطوبہ کے کتنے حصہ کو دیکھا جاسکتا ہے؟

عورت کو نکاح سے پہلے دیکھنے کی اجازت تو ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس کے کتنے حصہ کو دیکھا جاسکتا ہے؟

(۱) کشف الطہری، کتاب النکاح، ص ۱۷۹

(۲) خاٹب نکاح کرے گا کہتے ہیں اور مخطوبہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو جس کو وہ میں شوبہ کہتے ہیں۔

(۳) دوس قیوم مذی ۳۱۸/۳۰

(۴) عمدة القاری ۱۱۹/۲۰

اس پر تو جمہور کا اتفاق ہے کہ فوجہ اور کفین کو دیکھا جاسکتا ہے، وجہ سے اس کے تبدیل کا اندازہ ہو جائے گا اور کفین سے اس کے جسم کی نعومت اور نرمی کا اندازہ ہو جائے گا۔

اہم اور اہم فرماتے ہیں کہ شرمگاہ کے علاوہ جو بھی حصہ دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے۔

علامہ ابن حرمؒ اور دودؒ ظاہری فرماتے ہیں کہ جسم کے ہر حصہ کو دیکھ سکتا ہے جو باطل بلا ریب (۱)

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

"عس الربیع بنت معوذہ قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وجویریت لباصبر بن بشر فهن وبس من قبل من آتاني يوم بلدي ان قالت احدهن ولباسي يعلم مافي عدا فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم اسكني عن هذه وفولتي التي كنت تقولين قبلها" (رواه الترمذی)

اس روایت کے آخری جملہ سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان "دف" (ذمحل) ہی کر اور "غنا" کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

جبکہ بعض صوفیہ و بعض متجددین عصر نے، اسی روایت سے استدلال کر کے کہا ہے کہ "غنا" اور "موسیقی" جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف "دف" کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم اگر کرچکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز مشق علیہ ہے، بہرحال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

موسیقی کی آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

اس مسئلہ کی قسمیں یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی قسمیں ہیں

(۱) وہ آلات جو اصلاً انسان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد ہر طور پر

۱۱ یہ روایات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہوئے لگے، مثلاً "دف"، "نقارہ"، اور گھنٹیاں وغیرہ ان کا

استثنائات اتفاق دے رہے۔

(۲) وہ آلات جو بہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں وہ فساق کا شعار ہوں جیسے ستارہ اور "ہارمونیم" وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو گرچہ بہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساق کا شعار نہ ہوں امام عزیزی نے اس سے ستارہ "میل" (ذحول) سے دی ہے۔

امام عینی اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والے کوئی بے ریش لڑکا یا لڑکی نہ ہو، دوسرے اس پر جو شعار پڑھے جائیں گے مضامین طائفہ شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریر ایک قلم نہ ہو نہ کہ بہو و طرب۔ (۱)

لیکن جو رہنما، اے زیدیہ امام غزالی وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بااستثناء ناجائز ہیں۔

در نکل حرمت

جمہور کے دلائل و درج ذیل ہیں

(۱) رشاد باری تعالیٰ "ومن الیاس من بشری لہو الحدیث لیل عن سبیل اللہ بعبیر علم"

ترجمہ میں "جو حدیث سے مرد غنا و دراز میر" ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابومالک اشجریؓ کی مرفوع روایت ہے "لکوس من امیہ اقوام سبخلوں لحدوی (نہج) والحدود والحدود والمعارف"

(۳) سنن ابن ماجہ میں یہ روایت مرفوع ہے "قال کتب مع ابن عمر فسمع صوت طبل فادخل فسمعه فی الدبہ ثم سجد حتی فعل ذلک ثلاث مراب ثم طار فکذا فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔"

تاکمین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

(۱) تاکمین اباحت کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذہ کی حدیث شاذہ سے ہے لیکن اس کا جواب گد رچکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(۲) دوسرا استدلال بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے ”إبهارقت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا عائشة! ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو“ اس میں لفظ ”لهو“ مطلق ہے جو تمام آلات طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”لهو“ سے مراد غناء بغیر آلات ہے، یا زیادہ سے زیادہ غناء بالدف مراد ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”فهل بعنتم معها جارية تصوب بالدف ونقي؟“ کے الفاظ آئے ہیں، بہر حال غناء بغیر آلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور اور خوشی میں۔

غناء بغیر آلات کا حکم

جہاں تک غناء بغیر آلات کا تعلق ہے سوا اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع و مشت کے لئے گائے تو وہ باتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تلمیح نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ ”إذا كان في الكلام ما لا يجوز“ (۱) پر محمول ہے، بہر حال رائج یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جو اس صورت میں منحصر ہے جب سماع میں لاجنبیہ نہ ہو، لاجنبیہ سے سماع باتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالی نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدم (۲)

ولیمہ کا شرعی حکم

”عن انس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى على عبد الرحمن بن عوف أثر الصفرة . فقال ياربك الله لك، أولم ولو بشاة“ (رواه الترمذي)

(۱) یعنی وہ کراہت اس صورت میں ہے جب اس میں ناجائز باتیں شامل ہوں۔

(۲) راجع للتفصيل المذكور والتفصيل المبريد، ۳۲۱/۳، وضع المصنف ۳۷۸/۳، استدلال المصنف

على إباحة الغناء وممنعه بالآلات والرد عليهم

ولیمہ کی دعوت کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔

اہل مذاہرے رد یک ولیمہ واجب ہے، یہ حضرات حدیث باب میں "اولمہ ولوبشہ" سے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ "اولمہ" امر کا صیغہ ہے خود خوب کے لئے آتا ہے۔

لیکن جمہور علماء کے رد یک ولیمہ مسنون ہے، کیونکہ حدیث میں اس کی تصریح ہے کہ "للولیمہ

حق وصیۃ"

یہی حدیث باب میں "اولمہ" میں امر جمہور کے رد یک استحباب و رد تک کے لئے ہے۔ کہ

وجوب کے لئے۔ (۱)

ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے؟

ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے اس میں بھی مختلف اقوال ہیں

(۱) قبل الدخول (۲) بعد الدخول (۳) عقد نکاح کے وقت (۴) پہلے دنوں کے وقت (۵)

ابتداءً عقد سے لے کر بعد الدخول تک کسی بھی وقت، اور یہ آخری قول صحیح و درست ہے۔

ولیمہ کتنے دن تک درست ہے؟

"عن ابن مسعود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاموں ہوا

حق، و طعام یوم الثانی سہ، و طعام یوم الثالث سمعة، و من سفع سفع اللہ، و روزہ البرمدی

ولیمہ کتنے دن تک درست ہے اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے اس سے زیادہ مکروہ ہے۔ یہ

حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

الذات والکملہ ولیمہ کے سات دن تک کے استحباب کے قائل ہیں یہ حضرات اس روایت سے

تدلیس سے تین دن میں "عن صحیح" کرم کے بارے میں منقول ہے کہ اسوں نے سات دن تک دعوت

یہ دن "عن صحیح" اس روایت سے "عن حفصہ بنت علی لما فرج سی صریح دعوت

(۱) المسند النوری ۹/۲۰۰، عمدة القاری ۱۳۳/۲۰، وفتح المبین ۳۲۶/۹، کتاب النکاح، اقوال العلماء علی

جامعہ دعوتہ الولیمہ و ص ۸۔

۱۰۹۲، مسند احمدی ۳۳۲، و کذا فی کتب النوری کتاب النکاح ص ۲۸۹، وفتح - صری ۲۸۷، ۹

اس آیت سے دو طرح خفیہ کے مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ تنہا سے منعقد ہو جاتا ہے۔

دوسرے اس میں ادیان کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے روکیں، مضموم ہو، کہ اولیاء کو مکلفہ (یا نف) عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں پہلا استدلال اشارۃً العکس سے ہے اور دوسرا استدلال عبارتہً احصا سے۔

(۲) اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد ہے "فہاد بلعن اہلہن فلاجناح علیکم لبعنا فعلن فی انفسہن بالمعروف"۔

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور "فعلن فی انفسہن" کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے در اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

(۳) اسی طرح ارشاد ہے "فمن طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی ینکح روحاً غیرہ"۔ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃً العکس کے طور پر عبارت سے نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل ہے۔

(۴) طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی سہیلی حفصہ بنت عبدالمطلب سے ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بغیر ولی کے تھا۔

دلائل جمہور کے جوابات

جہاں تک جمہور کی مشہور حدیث حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا تعلق ہے، اس کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کلا میں نکاح کر لیا ہو اور جس میں زیادتی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ سے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے۔

یہ پھر حضرت ابو موسیٰ کی روایت "لانکاح الا بولی" میں بھی سے نفی کمالی مراد ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فانکاحھا باطل" کا مطلب یہ ہے کہ یہ نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ (۱)

نکاح میں شہادت کا مسئلہ

”عن ابن عباسؓ ان السی صلی اللہ علیہ وسلم قال البغایا اللاتی یکهن اعمهن

بغیر ہنۃ“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں شہادت ضروری ہے یا اعلان اور اشتہار کافی ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعدان کو کافی سمجھتے ہیں۔

دلائل ائمہ

جمہور کی دلیل حدیث باب ہے جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے، نیز ان کا استدلال ان

روایات سے ہے جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سر اور نظیہ ہوتا ہے اس کا نقص یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو، تاکہ

دونوں میں امتیاز ہو جائے، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہر نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت

ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”ان السی صلی اللہ علیہ وسلم یمنی عن نکاح البسر“ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح البسر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس

نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح حاسیہ ہے نہ کہ نکاح بسر۔ (۲)

نکاح کا نصاب شہادت

نکاح کے نصاب شہادت میں بھی جمہور کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی

طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس

باب میں مستحکم نہیں۔

(۱) صحیح ترمذی ۲۸۵/۳

(۲) ترمذی ۳۴۵۳ مع الحنفیہ (۳) و نظریعاً، کشف البوری، کتاب النکاح ص ۲۶۱

مستدلات ائمہ

امام شافعیؒ "شاہدی عدل" والی آیت (۱) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مذکر کا مینہ استعمال کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی شہادت مقبول نہیں۔

لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاہدین" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت یمن قرآنی یہ ہے "واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکنوا رجلیں فاحملوا من الذکر" اور یہ آیت کریمہ حنفیہ کی دلیل بھی ہے۔

تیزاں شافعیؒ کا ایک استدلال رہبرؒ کی ایک روایت سے ہے "قال مصت المسء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا یحور وشہادة النساء فی الحدود ولا فی النکاح ولا فی الطلاق" (۲)

لیکن اول تو یہ صبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے۔ (۳)

ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟

"عن امی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا نکح النیب حتی یتامرو ولا نکح البکر حتی تستأذن وادبھا صانئھا" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایت اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور شیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پردہ کی ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور شیبہ پر ولایت اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے، لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا شیبہ۔

(۱) یعنی "لقد ائمتنا منکم من علمکم من معروف ولقد ائمتنا منکم من علمکم من معروف ولقد ائمتنا منکم من علمکم من معروف" (سورۃ النور، آیت ۲۴)

(۲) رواہ ابو عبد اللہ فی الاموال

(۳) موسیٰ الترمذی ۳۳۶/۳ مع الحاشیہ (۲)

گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے۔

اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں۔

اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، حنفیہ کے نزدیک نہیں۔

اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے ورامہ شافعی کے نزدیک نہیں۔

حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔

دلائل فقہاء

امام شافعی کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الأيم أحق بنفسها من غيرها" وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقل آیا ہے یعنی "والبكر تستأذن في نفسها وإدبها صماتها" اور جب "ایم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البكر ليست أحق بنفسها من غيرها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک محبت ہے، اس استدلال سے معلوم ہوا کہ ولایت اجبار ولی کو باکرہ پر حاصل ہے نہ ثیبہ پر۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لا نکح النبی حتی تستأمر ولا نکح البکر حتی تستأذن وإدبها صماتها"۔ اس میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) ابوداؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "إن جاریة بکراً أنت النبی صلی الله عليه وسلم فذکرت أن اباهار و جها و هی کارهة فحبرها النبی صلی الله عليه وسلم" یہ روایت حمید کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الأیم أحق بنفسها من غيرها" سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "الأیم" سے مراد بے شوہر گورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے۔

البتہ "بکر" کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض

”ایم“ سے مراد ”نیب“ ہی لی جائے تب بھی مفہوم مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں۔
بالخصوص جبکہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”المکرستاذن فی نفسها“ (۱)۔

یتیم لڑکی کے نکاح کا حکم

”عن عروۃ بن الربیر أنه سأل عائشة، قال لها یا أمّناہ“ وإن خعتم ألا تُفیطوا فی
النساء - إلی - ما ملککم ایماکم ”قلت عائشة یا بنی احتی، هذه النبیجة لکون لی
حجراً ولیها... إلخ“ (رواہ البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یتیم لڑکی کا نکاح کرنا درست ہے یا نہیں؟
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بلوغ سے پہلے یتیم لڑکی کا نکاح جائز نہیں ہے۔
امام احمدؒ اور امام اسیقؒ فرماتے ہیں کہ جب وہ نو ساں کی عمر کی ہو جائے تو اس کی رضا مندی سے
اس کا نکاح کرایا جاسکتا ہے اور پھر بالغ ہونے کے بعد اس کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔
حضرات حنفیہؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ صغیرہ ہے تو اس پر دادا کو حق اجبار حاصل ہے، اگر کوئی دوسرا
فخص اس کا نکاح کرے تو نکاح صحیح ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فسخ کا اختیار ہوگا، اور اگر وہ باطلہ ہے تو
پھر اس پر کسی کو بھی حق اجبار حاصل نہیں کیونکہ بالغ ہونے کے بعد اس پر ”یتیم“ ہونے کا اطلاق بھی درست
نہیں ”لا یتیم بعد البلوغ“ (۲)۔

ایجاب و قبول کے درمیان فصل کا مسئلہ

”قال الإمام البخاری: وإذا دلّ للولی: زوجتی فلاتة لم یکت مساعف، أو قال ما
معک؟ فقال: معی کذا وکذا، أولینا، ثم قال: زوّجتکھا، فهو جائز“ (البخاری)
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں ایجاب و قبول کے درمیان فصل معر ہے یا نہیں؟ یعنی ایجاب
کے فوراً بعد قبول کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

حضرات مالکیہؒ فرماتے ہیں کہ ایجاب کے بعد فوراً قبول کرنا چاہئے تاخیر کے بعد قبول کرنے کا

(۱) ملخص من دوس فرملی ۳۳۸/۳، وعظراہما، الدر المنصور ۳۳۳/۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص ۲۳۵

(۲) کشف الباری، کتاب النکاح، ص ۲۵۰، مقلان من فتح الباری ۲۳۰/۹، والحضی لابن الدنہ: ۲۲/۷، ومرتبا
المطبع ۳۰۸/۶۰

دہا نہیں دینگے۔

حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ "فصل بیس" یعنی ایجاب و قبول کے درمیان معمولی ساقہ صلہ ہو تو معتبر نہیں، اگر کسی نے درمیان میں خطبہ وغیرہ پڑھا، یا سبحان اللہ کہا، یا درود شریف پڑھا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ قبول کے لئے بطور تمہید و مقدمہ کے ہیں۔
امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اگر مجلس کے اندر اندر قبول کر لیا تو اس قبول کا اعتبار ہوگا لیکن اگر مجلس مختلف ہوگئی تو پھر اعتبار نہیں ہوگا۔ (۱)

غلام کا بغیر اذن مولیٰ کے نکاح کرنے کا حکم

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا نکح العبد غیر اذن مولاه
فإنکاحه باطل" (رواہ ابو داؤد)

غلام کے لئے حکم تو یہ ہے کہ وہ بغیر اذن مولیٰ کے نکاح نہ کرے، لیکن اگر وہ بغیر اذن مولیٰ کے نکاح کر لے تو اس نکاح کا کیا حکم ہے؟

امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ نکاح فاسد ہے۔
امام مالک فرماتے ہیں کہ جائز تو ہے لیکن مولیٰ کے لئے اس کے فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔
داؤد ظاہری فرماتے ہیں کہ بالکل جائز اور صحیح ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نکاح فرض ہے اور جو چیز فرض ہو وہ محتاج اذن نہیں۔

حضرات حنفیہ کا مسلک اس بارے میں نکاح کی صحت کی ہے البتہ یہ صحت مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔

حدیث باب

اس مسئلہ میں امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جو ان کے نزدیک اپنے ظاہر پر ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مؤول ہے یعنی فی الحال نکاح غیر معتبر اور غیر نافذ ہے بلکہ اجازت مولیٰ پر موقوف ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، جیسا کہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں "هذا انحلل"

ضعیف، وہو موقوف، وہو قول ابن عمر" (۱)

کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے؟ اگر ہے تو کتنی؟

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ مہر شرائط نکاح میں شامل ہے البتہ مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا

اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری و امام سخاؤ وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو ورنہ بیس میں شے بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔

علامہ ابن حرم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی۔

امام مالک کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تیس درہم ہے، وہ اس کو "اقل" بقطع بہ بد السارق" (۲) پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہ بھی ان کے نزدیک ربح دینار کے بدلے میں ایک عضو کا تا گیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوئی۔ جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت اہل بن سعد ساعدی کی حدیث سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد سے فرمایا "فانتمس ولو حنماً من حديد"

حنفیہ کا استدلال یحییٰ میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يکح النساء الا کھوا ولا یروا جھون الا الاولیاء، ولا مہر دون عشرة دراهم" اس روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لا مہر اقل من عشرة دراهم" یہاں تک شافعیہ کی استدلال حضرت اہل بن سعدؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس

(۱) الغر المصنوعہ ۳/۳۱، مابصاح من العربی عنہ وعن والدہ

(۲) مسی ۱۸، مالک نے روایت توحید بن سہب کا صاحب روایت دینار یا تیس درہم ہے جس کے بدلے میں ایک مصر (دھڑ) کا ۱۰ تا ۱۲ ہے تو یہاں بھی ایک مصر (دھڑ) کی ملکیت میں آئے کے لئے بھی روایت دینار یا تیس درہم کا اور مصر روایت ہے۔

(۳) راسع، دروس ترمذی، ۳/۳۵، و کشف البوری کتاب النکاح، ۲۶۲، و فتح الملہم، ۱/۲۹۷، کتاب النکاح، اقوال العلماء فی أن اقل مہر اقل موقوف من التارع أم لا یل ملو عن ابی ذری المروجین؟

میں آپؐ نے "خاتم حدید" کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر مجلیٰ کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی و مہر ہی کا حصہ نہ آتی تھی اس "تحفہ" یا "مہر مجلیٰ" کے بغیر "رخصتی" کو معیوب سمجھا جاتا تھا۔ (۱)

خاتم حدید کے استعمال کا حکم

"عن سہیل بن سعد الساعدی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءہ تہ امرأة ..

قال فالتمس ولو خاتماً من حديد" (رواہ الترمذی)

لو ہے کی انگوٹھی کے حکم میں نقباء کا، خناب ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ "خاتم حدید" کا استعمال جائز

سے بشرطیکہ اس پر چاندی نہ تھی ہوں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ ہے۔ یہاں دغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ہی ہوتی ہو۔

حنفیہ کا استدلال اس میں ابی داؤد میں حضرت بریدؓ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک

فحش و ہے کی انگوٹھی جس پر آپؐ نے اس سے فرمایا "مالی اری علیک حلۃ اہل النار"

اس پر اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی ورنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی

ہوں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا "انحدہ من ورق ولا تنمہ مثقالاً"

یہاں تک حدیث باب کے تملہ "فالتمس ولو خاتماً من حديد" کا منق ہے اس کا

جواب یہ ہے کہ جب حنفیہ کی استدلال "حلۃ اہل النار" والی روایت سے اس کا تعلق ریش ہو گیا اور تاریخ کا

علم نہیں تو حقیقت اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔ (۲)

تعلیم قرآن کو مہر بنانے کا حکم

"عن سہیل بن سعد الساعدی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءہ تہ امرأة

(۱) منہاج میں ترمذی ۳۵۵ و کتبہ فی الترمذی ۳۵۵/۲ راجع للعصیل، کشف البی کتاب النکاح، ص ۲۶۲

(۲) ترمذی ترمذی ۳۵۵/۳ و نظریات، کشف البی کتاب النکاح، ص ۱۶۸ و کتاب النکاح، ص ۲۲۸

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: زوجنكمها بما معكم من القرآن" (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ تعلیم القرآن کو مہر بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں۔ (۱)

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبصر

بما هو لكم" اس میں اجتہاد باطل کا حکم دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا

اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، لہذا اس کو مہر بنانا جائز نہیں۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے آیت کا نسخ بھی درست نہیں، لہذا حدیث باب (یعنی)

زوجنكمها بما معكم من القرآن) کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں

بہارہ عارضہ کی نہیں بلکہ بیعت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوجنكمها لانك من اهل القرآن"

یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر متقبل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر مؤجل قواعد کے مطابق جب

ہوگا۔ (۲)

عشق کو مہر بنانے کا حکم

"عن انس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعشق صفة وحمل

عظها صداقها" (رواه الترمذی)

باندی کی آزادی اور عشق کو اس کا مہر بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمد کے نزدیک "عشق" کو مہر بنانا جائز ہے، ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک عشق کو مہر بنانا درست نہیں۔ (۳)

جمہور کا استدلال آیت کریمہ "واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبصر

بما هو لكم" میں اجتہاد باطل کا حکم دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور عشق بھی

(۱) الطرہدہ المسئلۃ، المجموع شرح المہذب ۵/۳۸۶، والمفتی لابن قدامة ۶۸۳/۶

(۲) درس ترمذی ۳/۳۵۷، وانظر أيضاً، كشف الباری، کتاب النکاح، ص ۱۹۹، وفتح المصنوع ۲/۲۰۶، کتاب

النکاح، اہل بحرہ اب یحییٰ بن علی بن محمد، ص ۲، مختلف العلماء فی الذک

(۳) رابع، حاشیہ القاری: ۸۱/۲۰، وبنیة الصحیح ۱۹/۲

ہاں نہیں، لہذا اس کو مہر بتانا جائز نہیں۔

اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہؓ کو پہلے آزاد کر دیا پھر اس سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپؐ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو ”جعل عتقها صدالہا“ سے تعبیر کر دیا۔ (۱)

میر یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بتا دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔ (۲)

حلالہ نکاح کا مسئلہ

”عس عانشتہ ان رفاعۃ القرطبی تروح امرأۃ لم تطلقها، فترجث آخر، فانت انہی صبی اللہ علیہ وسلم قد کوث لہ أنه لا یاتیہا، وانہ لیس معہ الا مثل ہذبتہ، لطفال لا، حتی لدوقی غسیتہ ویدوق غسلیک“ (رواہ البخاری)

اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق منعقد دے دی اور اس کے بعد اس شخص کی بیوی نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا تو کیا محض نکاح شوہر اور اس کے حق میں حلالہ ہی جائے گا، اور اس کے لئے پھر پہلے شہرے اس نکاح کے بعد اگر طلاق ہوگئی تو عدت کے بعد نکاح جائز ہو جائے گا یا نہیں؟ اس میں تین قول ہیں۔ (۱) حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے صرف نکاح کا ہو جانا حلالہ کے لئے کافی ہے۔

(۲) مشہور فقہاء فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے نکاح اور جماع دونوں کا ہونا تحلیل کے لئے ضروری ہیں، صرف نکاح حلالہ کے لئے کافی نہیں بلکہ وہی بھی ضروری ہے، البتہ انزال شرط نہیں۔

(۳) حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے صرف نکاح اور جماع کا ہونا تحلیل کے لئے کافی نہیں بلکہ انزال بھی اس کے لئے ضروری ہے۔ (۴)

(۱) وھذا کفرہ تعالیٰ ونجھن وورکم لکم نکلتون ”مرحوم ابن حبانؒ فرماتے ہیں معناه (ای معنی الحدیث) ان العقی

یصل محل الصدای وان لم یکن صدافالال وھذا کفرلھم ”المرحوم رادس لا رادہ“

(۲) مستطیس درس فرمدی ۳۵۸/۳ وانظر اھذا، کشف الباری، کتاب النکاح، ص ۱۶۳، وفتح المہم ۱۶

(۳) کتاب النکاح اقوال العلماء فی انہ علی یصح جعل علی الامۃ صدافالام لا الخ

(۴) راجع لتفصیل الحدیث، فتح الباری ۵۸۳/۹، وعنفہ الخاری ۲۳۶/۲۰

جمہور کا استدلال

اس مسئلے میں جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت جب تک دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد جماع نہ کر لے اس وقت تک وہ شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ (۱)

نکاح بشرط التحلیل جائز ہے یا نہیں؟

”عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال لا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له“ (رواه الترمذي)

”نکاح بشرط التحلیل“ کا مطلب یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت مطلقہ عورت اور راجعہ ثانی (میں) تجلیں (دونوں) اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کر لے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، یا اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ راجعہ ثانی مطلقہ عورت کو راجعہ اول کے لئے حلال کر دے گا۔ اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عقد میں تجلیں کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔ بلکہ امام بوٹو کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا مایہ جور ہوگا، یعنی اس کو اس نیت پر ثوب ملے گا۔ امام حمہ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقا لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا قیام تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ عدیۃ التحلیل ہو تو پھر بھی اگر راجعہ ثانی طلاق دے کر اس کو راجعہ اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہوگا کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ یہ شخص کسی کے نزدیک بھی معصوم نہیں۔ (۲)

نکاح بشرط التحلیل منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

”عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال لا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له“ (رواه الترمذي)

(۱) کنز الدوری، کتاب الطلاق، ص ۵۳

(۲) حنفی صنف، موسوعہ ترمذی، ۳۵۶/۳

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ نکاح بشرط التحلیل منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
امام شافعی (۱) اور امام احمد کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل تحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس سے عورت
زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے تو نکاح
منعقد ہو جائے گا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔ (۲)
دلائل احمد

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔
لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن اناکس
الشرعیہ اصل فعل کی مشروعیت کا انحصار کرتی ہے۔ (۳)
حنفیہ کا استدلال مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کے ایک فتوے سے ہے "عن ابن مسیر
قل أرسلت امرأة إلى رجل فروحت نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها و
لا يطلقها أو عده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا۔ (۴)

متنوع کا مفہوم

"عن علي بن أبي طالب أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن

لحوم الحمير الأهلية ومن الخبيص" (رواه الترمذي)

(۱) شافعی کے ہاں اس مسئلہ میں جو تفصیل ہے۔ جامع، حاشیہ (۵) درس ترمذی ۳۵۴/۳

(۲) اس بارے میں ائمہ احناف کے ماہرین ہیں

امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ تحریمی ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے "بالنكاح لا يفسد
بالشرط" ائمہ پنج اول کے لئے طہ بھی ثابت ہو چکا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل قاسد ہے، لہٰذا فی معنی الموقوف فیہ ولا یجوز علی الاول للسادہ
بما یترکے۔ نزدیک نکاح درست ہے۔ اسی لئے کہ نکاح شرط قاسد سے قاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت، زوجہ ان کے لئے طلاق رہی
لاستمرار الزوج الاول، مستعمل ما أخرجه الشروع في جاری الجمع مقصورہ کما فیہ قتل المورث و الجمع حاشیہ ۳، درس
ترمذی ۳۵۴/۳ معرباً فی التہذیب مع فتح القدیر ۳۳/۳ ۳۵

(۳) کما یفہر فی اصول الفقہ

(۴) مختص من درس ترمذی ۳۶۰/۳، جامع بمسائل المتعلقة بالتحلیل مکمل تفصیل، فتح مصلح ۳۳۳، کتاب طہ نکاح

انوار الفقہ فی طہ نکاح المحتل قتل یصح ام لا؟ (حل باب بہ تحصیل للأول یؤیشرط لہ نکاح خاصاً رغیہ)

حد کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ "استمتع بکب کذا" یا "استمتع بکب کذا" اور وہ عورت اس کو قبول کر لے۔

اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بلکہ ایک گواہی موثقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

حرمت متعد

متعد کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں، اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی شخص اغطار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا۔ چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں "وإنما ردی عن ابن عباس شی من الرخصة فی السعة، ثم رجع عن قوله حیث أخر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

البتہ روافض کے نزدیک متعد نہ صرف حلال ہے بلکہ عظیم ترین عبادت ہے، ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک مرتبہ حد کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؓ کے برابر ہو جاتا ہے اور اگر یہ سعادت اس کو دوسری بار بھی حاصل ہو جائے تو وہ حضرت حسنؓ کے مرتبہ کے مساوی ہو جاتا ہے اور جو تین مرتبہ حد کرے تو اس کا درجہ حضرت علیؓ کے برابر ہو جاتا ہے اور جو چار مرتبہ حد کرے اس کا درجہ (نعمو باللہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہو جاتا ہے، کہتے ہیں کہ حد کرنے والا جب متعد کے بعد غسل کرتا ہے تو غسل کے دوران گرنے والے قطرات میں ہر قطرہ سے فرشتہ پیدا ہوتا ہے اور وہ اس حد کرنے والے کے لئے مغفرت اور نفع در بات کی دعا کرتا رہتا ہے، حد کی یہ اشیئت خود ان کی کتابوں میں درج ہے۔ (۱)

حلت متعد پر روافض کا استدلال

متعد کی حلت پر روافض کا استدلال اس آیت سے ہے "فما استمتعتم به منهن فاتوهن أحسنهن فريضة" دو کہتے ہیں کہ اس آیت میں حد کا بھی ذکر ہے اور اجرت کا بھی، اور اسی کا نام متعد ہے، متعد کا ثبوت قرآن میں موجود ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعد اصطلاحی نہیں، نیز

آیت کریمہ میں جو "اجورہن" کا لفظ آیا ہے وہ بالثقاق "مہورہن" کے معنی میں ہے اور مہر کے لئے قرآن نے دوسری آیات میں بھی "اجر" کا لفظ استعمال کیا ہے، جیسے "فاسکحوہن یا ذن اہلہن وانہن احوہن" اس آیت میں "اجورہن" بالثقاق "مہورہن" کے معنی میں ہے، لہذا اس آیت سے ان کا استدلال درست نہیں۔

حرمیت متعہ پر قرآنی آیات

حرمیت متعہ پر ایک دلیل تو حدیث باب ہے، اس کے علاوہ قرآن مجید کی بھی کئی آیات متعہ کی حرمیت پر دلالت کرتی ہیں۔

چنانچہ سورۃ معارج میں فرمایا گیا "والذین ہم لفروجہم حافظون، إلا علیٰ أرواحہم او، ملکک ایماہم فانہم غیر ملومین، فمن ابتغی وراء ذلک لما ولک ہم العادون"۔ ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ ہمستری کی، جائز رہی گئی ہے، ایک بیویاں اور دوسری ملک یمن کے ذریعہ سے انہوں کی ملکیت میں آنے والی باندیاں، ان دو قسموں کے علاوہ کسی اور سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا کہ ایسے لوگ سرکش اور باغی ہیں اور ظاہر ہے کہ جس عورت سے متعہ کیا جاتا ہے وہ ان دو قسموں میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے لہذا اس آیت سے حرمیت متعہ بالکل صاف طور پر ثابت ہو رہی ہے۔

اسی طرح قرآن کریم کی سورۃ النور کی اس آیت سے بھی حرمیت ثابت ہوتی ہے

"الیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیہم اللہ من فضلہ"

یہ آیت کریمہ صاف صاف بتا رہی ہے کہ اگر کسی شخص کی مالی استطاعت اتنی نہیں ہے کہ وہ نکاح در افتد وغیرہ کے اخراجات برداشت کر سکے تو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ عقیف رہنے کی کوشش کرے اور اپنے نفس کو ضبط و قابو میں رکھے، جب اللہ حل شدہ اس کی مالی حالت مستحکم فرمادیں گے تب وہ نکاح کرے، اگر تہ کے جوہر کی کوئی صورت اسلام میں جائز ہوتی تو آیت میں اس اسلوب کو اختیار کرنے کی ضرورت تھی کیا تھی، غنا، اور مالدار سے قبل اس کو عقیف اور قابو میں رہنے کے بجائے متعہ کا حکم دے دیا جاتا۔ (۱)

حرمت متعدّد کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض

متعدّد کی حرمت کس وقت ہوئی؟ اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔
 حضرت علیؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدّد عزوۃ خیر کے موقع پر حرام ہوا، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ عزوۃ خیر کے موقع پر بعض سے عزوۃ او طاس کے موقع پر، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت عزوۃ جوک کے موقع پر ہوئی۔

رفع تعارض

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے مختلف جوامات دیے گئے ہیں۔
 لیکن سب میں سے بہتر خوب علامہ طبریؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ عزوۃ خیر کے موقع پر متعدّد حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا حال کر دیا گیا ہو یہ بمعجم الروایات ان شاء اللہ (۱)

نکاح شغار کا مسئلہ

”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشغار“ (رواه البخاري)
 ”شغار“ ”نئے سائے“ کے نکاح کو کہتے ہیں جینی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کرے اس سے کہ وہ دوسرے آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور ”احد العقدین“ دوسرے کا غرض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا نہ ہو۔

نکاح شغار کے ناجائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے، ابن عبد البرؒ نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے لیکن ابن حبانؒ نے بیان کیا ہے کہ رسولؐ یہ ہے کہ وہ نکاح منعقد ہو گا یا نہیں؟
 ”امرات“ ”میرے“ ”یہ شغار“ ”چہ جائز نہیں“ لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور میرے لئے واجب نہ ہے۔

”بہ امام شافعیؒ سے“ ”یہ اس سورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا۔“

۱۔ قالہ الامام الشافعیؒ: ”منع الاسلام المفسی محقق المفسی امام اللہ علیہ السلام درس نورانی ۱۳/ ۳۶ راجع الیہ

فتح المصنوع ۱ - ۳۶ کتاب النکاح - بحصول من المتعاضد من مرسب ۲ و هل و لعل الإباحة و التحريم فيها مرة أو مرتين ۲

اصول فقہ کا ایک مشہور قاعدہ

نکاح شعار کے انعقاد کا یہ مسئلہ اصول فقہ کے ایک مشہور قاعدہ پر متفرع ہے کہ فی عین الایصال الشرع حنفیہ کے نزدیک شرط دعیت کا تقاضا کرتی ہے، لہذا نکاح منعقد ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا، جب اس کی یہ ہے کہ احداً یصحون کو جو دوسرے کا مہر مقرر کیا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ جمع ماں نہیں اس لئے مہر نہیں ہو سکتی، ایسی صورت میں عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی اور احداً یصحون کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا بلکہ شرط ماضی اور نکاح صحیح ہو جائے گا۔

حضرت شافعی نے نکاح شعار کے عدم انعقاد پر حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

لیکن حدیث باب کا جواب حسب یہ دیتے ہیں کہ اس میں شعار جاہلیت سے ممانعت دارا ہوئی ہے جس میں مہر نہیں ہوتا، وہ ہمارے نزدیک بھی ناجائز ہے، ہم نے جو ارکان جو قول اختیار کیا ہے، وہ مہر مثل کے ساتھ ہے اس لئے یہ شعار ممنوع کے رمرے میں نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بھی کہ بہت پر محمول ہے حرمت پر نہیں۔ (۱)

نکاح میں شرطوں کی قسمیں

عَنْ عَفْصَةَ بِنْتِ عَامِرٍ الْحَبَشِيَّةِ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَحَقَّ شَرْطٍ أَنْ يَوْفَى بِهِمَا أَنْ تَحْلِلَ لَهُمُ الْفُرُوحُ (رواه الترمذی)

جس پوری کرنے کے اعتبار سے اہل تردہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرط لگانوں کو حل کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط نکاحاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں

پہلی قسم

حوزہ راج کی جگہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضایہ عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نقد، کسودہ اور سکینی وغیرہ۔ ان کا پورا کرنا یا اتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

دوسری قسم

جو مقتضایہ عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط عدم اعاق اور عدم سکینی

(۱) مفصلتاً من دروس ترمذی ۳۹۸، وکشف النور، کتاب النکاح ص ۲۱۵ وخطاباً، الموال المتعوض ۲۹۰

کھد فی

کی شرط اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائے گا۔

تیسری قسم

”والمایس من القسمین“ یعنی جو پہلی دو قسموں کے علاوہ ہوں، مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ بجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔ اس تیسری قسم کا اثر مختلف قیہ ہے۔

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوراعلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے متعلق عمل کرنا واجب ہے اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح منع کر اسے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سنن ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری قسم کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دینے ضروری ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام احمد وغیرہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضائے عقد کے خلاف شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد قاضا کرنا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دینے والوں سے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے ورنہ من باری تعالیٰ ”واوفوا بالعہدین العہد کان مسئلاً“ کا نفاذ سنا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے معتبر ہوگا یا نہیں، حدیث باب اس سے ساکت ہے۔ لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں۔ (۲)

”کثیر الازواج کافر“ کے اسلام لانے کا مسئلہ

”عن ابن عمر ان غیلان بن سلعة الثقفی اسلم وله عشر نسوة فی الجاہلیۃ فاسلمن معه، فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتخیر او یعاقبھن“ (رواہ الترمذی)

(۱) انظر لهذا التفصیل، فتح الباری ۳/۴۰۱

(۲) مدخل فی دوس قرمدی ۳/۴۰۱، وکذا فی کتب الباری، کتاب النکاح، ص ۲۶۹، والبر المنصور ۳/۴۱۳

”کیثرا از زوج کافر“ (۱) اگر اسلام لائے تو اس کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے، ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہو گا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ یہ کہتے ہیں کہ ”کیثرا از زوج کافر“ اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے۔ (۲)

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہو گا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا نکاح خود بخود منسوخ ہو جائے گا۔ (۳)

دلائل ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعی کے قول (۴) پر ہے۔ اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ”تخیر“ سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی، یعنی صرف چار عورتوں کو اپنے نکاح کے لئے اختیار کر لے۔

اگرچہ شیخین کا مسلک اذنی بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کا مسلک اذنی بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اسی مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۵)

میدان جہاد میں گرفتار عورتوں سے جماع کا حکم

”عن ابی سعید الخدری قال: اصحاب یایوم اوطاس ولین ارواح فی قومہن،

لذکر واذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرت۔ والمحصنت من النساء الا ما ملکت

(۱) کثیر ۵۰ اور اس کے بعد بھی ہو سکتا ہے جس سے حدیث کی چار سے زائد بیویوں کی حالت میں ۵۰ بیویاں۔

(۲) امام محمدؒ کی حدیث میں ہے کہ ”جو عورتیں چار سے زائد ہوں، ان میں سے چار کا انتخاب کر لے، اور باقی کو جدا کر دے۔“

صحت خود بخود ظاہر ہے۔ (المنہج لاہور، ۱/۲۰: ۶۴۰)

(۳) امام ابوحنیفہؒ کی حدیث میں ہے کہ ”جو عورتیں چار سے زائد ہوں، ان میں سے چار کا انتخاب کر لے، اور باقی کو جدا کر دے۔“

چار سے زائد بیویاں کا نکاح جائز ہے۔ (المنہج لاہور، ۱/۲۰: ۶۴۰)

(۴) جامع ترمذی، ۲/۲۵۰: ۲۵۰، باب فی رجل ینکح عتقہ اکثر من اربع نسواں فی بطن بزوج

(۵) منہجین جرس قرطبی، ۳/۳۷۲: ۳۷۲، واطر فیضا، ۱/۱۱۹: ۱۱۹

ایمانکم" (رواہ الترمذی)

یہ بات متفق علیہ ہے کہ "زوات الازواج" یعنی شوہروں والی عورتیں جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتاری جائیں تو اپنے ازواج سے اس کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ "بسی" یعنی گرفتار کر لیا ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک سبب فسخ "اختلاف دارین" ہے۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو اثر ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ یعنی "بسی" کا تحقق ہو گیا، جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ تین دارین نہیں پایا گیا۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہروں کے ساتھ تھے اس لئے "تین دارین" نہ ہوا تھا۔ معلوم ہو کہ سبب فسخ "اختلاف دارین" نہیں بلکہ "بسی" ہے۔

غالباً ان حضرات کا استدلال مسلم کی روایت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أصابوا سبائهم أوطاس لهن أرواح، فحولوا، فأبزلت هذه الآية والمحصنت من النساء إلا ما ملكت إيمانكم"

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی روایت یعنی حدیث باب سے خلیفہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولهن أرواح في قومهن" جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان "سبایا" کے ساتھ نہ تھیں۔

اس کے علاوہ بو بکر صامیؒ نے محمد بن علیؒ کی روایت "قال لما كان يوم أوطاس ليحقت الرجال بالرجال وأجدت النساء، فقال المسلمون كيف تصنع ولهن أرواح؟ فأبزل الله تعالى والمحصنت من النساء إلا ما ملكت إيمانكم" سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں

بغیر ازواج کے گرفتاری گئی تھیں لہذا ”تباہین دارین“ متحقق ہو گیا تھا۔ (۱)

عزل کا حکم

”عن جابر قال قضا یا رسول اللہ! ان کنانہ عزل فر عمت الیہود اذہا المولودۃ

الصغری، فقال: کذبت الیہود، ان اللہ اذاردان یحلقہ لم یسمعہ“ (رواہ الترمذی)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کے وقت آدمی ازاں فرج سے باہر کرے، عزل کے حکم میں

اختلاف ہے۔ (۲)

عدہ اس حزم ظاہری فرماتے ہیں کہ عزل حرام ہے، وہ حضرت جذامہ بنت وہب اسدی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کو امام مسلم نے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق فرمایا ”ذلک الوادعہ“ (وآد کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں)۔

لیکن جمہور علماء نے حدیث باب کی بناء پر عزل کو جائز قرار دیا ہے، نیز حضرت جابرؓ کی حدیث ہے ”قال: کنانہ عزل والقرآن یقول“۔

در حضرت جذامہؓ کی روایت کو بعض حضرات نے منسوخ کہا ہے اور بعض نے اس کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے کہ عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے۔ (۳)

عزل کے حکم میں کچھ اور تفصیل

عزل کے سلسلہ میں تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ خزہ یعنی آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں، ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے، اور امام شافعیؒ کا یک توں بھی اس کے مطابق ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی کی اجازت کے بغیر بال اتفاق آقا عزل کر سکتا ہے اور اگر باندی کسی کے نکاح میں ہے تو اس صورت میں جمہور علماء کے نزدیک اجازت ضروری ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام احمد اور مالکیہ کے نزدیک آقا سے

(۱) دوم ترمذی ۳۷۵/۳، وکنانی الدر المنجود ۶۹۲

(۲) سنی علماء میں عزل کی نصف صورتیں درج ہیں اور احکام بھی ان کے تلف ہیں، عزل کی اس صورتوں اور احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائے

مکتبہ اسلامیہ، کتب النکاح ص ۲۵۷، ص ۲۵۸

(۳) تصحیح البخاری: ۳۸۵/۹، وشرح الطحاوی: ۲۸۴/۶

اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت کافی ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ باندی سے اجازت لی جائے گی۔
امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ شادی شدہ باندی سے عزل کے لئے اجازت کی ضرورت نہیں ہے،
ام احمدی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۱)

عزل کے بارے میں اختلاف روایات

"عس جاسر قال قلنا یا رسول اللہ انا کننا نعزل لفرعمت الیہود انہا المورودہ
الصغری، فقال کلب الیہود، ان اللہ اذا اراد ان یخلقہ لم یصعہ" (رواہ الترمذی)
عزل (۲) کے بارے میں احادیث مختلف ہیں۔

(۱) بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث مذہب
اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث ہے "قال، کننا نعزل والقرآن یسرل"۔
(۲) اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت جابر
بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا "ذلک
الواد الخبی"

(۳) اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ترمذی میں
حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں "حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں
"لاعلیکم ان لاتفعلوا ما کتب اللہ خلق لسمۃ ہی کائنۃ الی یوم القیامۃ لا استکون"
تطبیق بین الروایات

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی صحیح غرض سے ہو تو جائز ہے، یعنی آزاد
عورت کے ساتھ اس کی اجازت سے، اس لئے کہ وہی اس کا حق ہے۔ اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث
جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے اور
اگر کسی شخص کی عزل سے عرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت

(۱) انظر لہذا المسئع، کشف القوری، کتاب النکاح، ص ۳۵۶، وضع الباری، ۳۸۴/۹۰، وضع القیصر، ۲۷۹/۳

(۲) یہاں ایک مسئلہ ہے "ضیاء الدلائل منسوب عنی" اس کے علم اور تفصیل کے لئے دیکھئے، ص ۳۲۸، ۳۲۷/۲، ص ۳۲۸، ۳۲۷/۲

۳۸/۲، نیز دیکھئے رسائل غنی، ص ۳۸، پاکستان محمد طیف صاحب قدس الشہداء (ضیاء الدلائل کی شری حیثیت) اور حضرت استاذ محترم شیخ الاسلام

میں عمل ناجائز ہے، روایات مماثلت اسی صورت پر محمول ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

نئی دلہن کے لئے باری مقرر کرنے کا مسئلہ

”عن ابی قلابۃ عن أنس بن مالک قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنہ قال السنة إذا تزوج الرجل البکر عنی امرأته “أقام عندها سبعاً“ وإذا تزوج الثیب عنی امرأته أقام عندها ثلاثاً“ (رواه الترمذی)

اگر کسی آدمی کے پاس پہلے سے ایک عورت موجود ہو اور وہ آدمی دوسری عورت سے شادی کر لے تو اس دوسری عورت کے پاس رہے کی کیا ترتیب ہوگی؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

فقہ ثلاثہ، امام اسحاق اور امام ابو ثور و میرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا عی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اگر شبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے ورنہ یہ مدت قسم کی باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ و غیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ مدت ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب اور شمار ہوں گے۔ (۲)

مستدلات امر

امر ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کا استدلال اس آیت سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً ”فإن عصم إلا تعدلوا فواحدة أو مملکت ایماکم“ ”ور“ ”ولن نستطیعوا أن تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تحبلوا کل المین فتدروها کالمعلقة“

ن آیات میں بیویوں کے درمیان عدل کو جب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

ترتیبی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے ”عن ابی صلی الله عليه وسلم قال اذا

کان عبد الرجل امرأته فلم يعدل بیہا حاء یوم اقیامہ وشہه ساقط“

= منہج ترقی حلالہ ماہنامہ دست، قائم علیہ کار سال (۱۳۸۵) لاہور، مکتبہ اسلامیہ (۱)۔

(۱) فوس قرطبی ۳/۳۸۰

۲۱ مجمع بہد المسئلة، عمدة الفقہی ۲۰/۲۰۱ والہدایہ مع فتح القدیر ۳/۳۰۰ وکندہی مکملہ فتح المعلوم

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ کے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائے گا اور ایک دن کے بجائے یا کر کے ۷ سات دن اور ٹیپ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعانہ زوج ام سلمة اقام عندها ثلاثا، ثم قال: ليس بك على اهلك هوان ان شئت سبعت لك، وان سبعت لك سبعت لنسائي“ (۱)

سفر میں ساتھ لیجانے کے لئے بیویوں میں قرعہ اندازی کا حکم

”عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفراً أفرغ بين نسائه فأبتهن خرج مسحها خرج بهامعه“ (مطابق علیہ)

جس شخص کے متعدد بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے صرف بعض کے ساتھ سفر کرنا چاہتا ہو تو کیا اس صورت میں ان بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرنا واجب ہے نہیں؟
امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قرعہ اندازی واجب ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں، ان کے نزدیک سفر کی حالت میں قسم واجب نہیں، اس افضل اور سہل ضرور ہے۔

پھر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر قرعہ اندازی نہیں کی اور کسی ایک کو اپنے ساتھ لے گیا تو مدت سفر کی قضاء واجب ہوگی اور اگر قرعہ اندازی کے بعد لے گیا تو پھر قضاء واجب نہ ہوگی۔
حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مطلقاً قضاء واجب نہ ہوگی۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ سفر میں باری کا نظام اور ترتیب ختم ہو جاتی ہے تو جب سفر میں کسی عورت کا لیجانا واجب نہیں تو قرعہ اندازی کیونکر واجب ہوگی؟ ہاں حدیث میں جو قرعہ کا ذکر آیا ہے یہ تطبیق

۱۔ الملہم ۸۹/۱، کتاب الرجوع باب فلو ماتت متحفہ البکر والیب من إلیمة الزوج عند عقیب الزفاف

(۱) ملخصاً من دروس قرمدی ۳۸۲/۳، والنظر ایضاً، الدر المنطوق ۵۶/۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص ۲۶۵

فاطر کے لئے تھا جو استقباب پر محمول ہے۔ (۱)

أحد الزوجین کے اسلام قبول کرنے کے بعد نکاح کا حکم

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ردّ

ابنه ربيب علي أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد" (رواه الترمذي)

"عن ابن عباس قال، ردّ النبي صلى الله عليه وسلم ابنته ربيب علي أبي العاص

بن الربيع بعد استسكان الأول ولم يحدث نكاحاً" (رواه الترمذي)

حد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں سبب فسخ کیا ہے؟

پہلی بات یہ ہے کہ أحد الزوجین یعنی شوہر بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کی صورت میں

فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعی کے نزدیک بیوی

کے مجرد سام سے نکاح فسخ ہو جائے گا البتہ اگر عورت مدخول بہ ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے

آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئے گا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا کہ

وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر انکار کر دے تو اس کے انکار کے سبب نکاح فسخ ہو جائے گا۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل مصنف عبدالرزاق میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے "ان رجلاً

من بني ثعلبة يقال له عبادة بن العمام فكانت عنه امرأة من بني تميم فأسلمت، فدعاها

عمر، فقال "إيماناً تسلم وإيماناً الرعه منك" فأبى أن يسلم، فزعمها منه عمر"

اس تفصیل کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں

پہلی بحث

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سے، بنی صہبہ زادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایات

(۱) الفکر المنصور، ۶۳/۳، و تہ صیحات شرح مشکوٰۃ، لاسانہ الحدیث، الفضل محمد یوسفی صاحب دفتہ تر کلام علیہ، ۱۶/۵

سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹا یا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹا یا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل ابوالعالمؒ "غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے۔

چنانچہ ابوالعالمؒ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعالمؒ دوبارہ پکڑے گئے۔

پھر مکہ میں شرف باسلام ہوئے اور ۶ھ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعالمؒ کے اسقام مانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے اس کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے، اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعالمؒ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکران کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں "مہر جلدید" اور "نکاح جدید" کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں "نکاح اول" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح و درجہ اول قرار دیا۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح دل کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عذت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عذت گزرے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

لیکن یہ اشکال مسلک حنفیہ پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ اعدائے زوجین کے محضر اسلام لانے سے

ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرض اسلام اور اس کے بعد اباہ یعنی انکار عن الاسلام ضروری ہے، اور ابو العاصؓ پر عرض اسلام ۶۷ھ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے منع ہونے کا سوال نہیں۔ (۱)

مہر مقرر ہونے سے پہلے اگر احد الزوجین مر گیا تو کیا حکم ہے؟

”عس ابن مسعودؓ انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعودؓ لها مثل صداق نساها لا ركس ولا شطط، وعليها العدة وبها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال قصي رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يروع بنت واشق امرأة من مثل الذي قضيت، ففرض بها ابن مسعودؓ“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر احد الزوجین یعنی شوہر بیوی میں سے کوئی ایک اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

حضرت حمید اور جمہور فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں عورت کو پورا مہر مل دیا جائے گا۔ جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں زوج کے ذمہ عورت کے لئے کچھ واجب نہ ہوگا، اہل شافعی کا تو یہ قہریم بھی یہی ہے۔

اس مسئلہ میں حدیث باب مالک کے خلاف حضرات حنفیہ اور جمہور کی متدل ہے۔ (۲)

اثبات نسب کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ

”عمر عائشةؓ قالت: كان بعتة بن أبي وقاص عتيدي أخيه سعيداً أن يقبض ابن لبيدة ربيعة . . . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هو لك، هو أخوك يا عبد بن ربيعة) من أجل أنه وُلِدَ علي فواشه . إلخ“ (رواه البخاري)

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی آقاؐ اپنی باندی کے ساتھ دلی کا اقرار کر لے پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بچہ اس آقاؐ کا سمجھا جائے گا یا نہیں؟

ائمہ اربعہ کہتے ہیں کہ وہ بچہ اس آقاؐ کا سمجھا جائے گا۔

(۱) هذا الفصل كله منصوص من درس الترمذي ۳/۳۸۵، وكذا في الدر المنثور ۳/۱۱۵ - جلی - ۱۱۹

(۲) ملخص من درس الترمذي ۳/۳۸۹، وانظر أيضاً، الدر المنثور ۳/۵۲

حقیقہ کہتے ہیں کہ صرف اقرار دہلی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ آقا

دعویٰ کرے کہ یہ بچہ میرا ہے۔ (۱)

حدیث باب

حدیث باب نمبر ۱۱۱ کی دلیل ہے کہ اس میں زمعدہ کے کسی قسم کا دعویٰ کئے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کا نسب اس سے ثابت کیا اور زمعدہ کے بیٹے سے کہا کہ یہ تیرا بھائی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آقا کا دعویٰ کرنا بچہ کے ثبوت نسب کے لئے کوئی ضروری نہیں ہے۔

حضرات دینیہ فرماتے ہیں کہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکے کا نسب زمعدہ سے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ "ہولک یا عبدہیں دمعہ" ارشاد فرما کر عبد بن زمعدہ کے لئے اس لڑکے کی ملکیت ثابت کی ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ جب باپ کی مانگی سے بچہ کسی غیر کے نطفہ سے پیدا ہو تو باپ کے بعد اس باندی کی طرف اس کا بچہ بھی بیٹے کی ملک ہوتا ہے، اسی اصول کی روشنی میں آپؐ نے اس بچہ کی ملکیت عبد بن زمعدہ کے لئے ثابت فرمائی، ثبوت نسب کا یہاں کوئی ذکر نہیں ہے، لیکن یہ جو ب اسی وقت درست ہوگا جب اس لڑکے کو غام مانا جائے جبکہ بعض روایات سے اس کا حر (آزاد) ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس لئے کثر حنفیہ اس روایت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ "ہولک یا عبدہیں دمعہ" سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس کو عبد بن زمعدہ کے ساتھ میراث میں شریک کرنا تھا کیونکہ یہ اصول ہے کہ اگر کوئی وارث کسی شخص کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بھائی ہے تو وارث کے ذمہ مازم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے صف حصہ میراث اس مقررہ شخص (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو) کو دے، تاہم میت سے اس مقررہ شخص کا نسب ثابت نہیں ہوگا، یہاں پر بھی اعمینہ یہی صورت ہے۔ (۲)

فراش کی قسمیں

اکتاف سے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں

- (۱) فراش قوی، جو مسکو ح کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور
- (۲) فراش ضعیف، جو مسکو ح کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور

(۱) المعنی لاسی لفظاً ۵۳۰/۹

(۲) معنی لاسی لفظاً ۵۳۰/۹

(۲) فراش متوسطہ جو آتم ولد کا فراش ہے اس کے دوسرے بچے سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، جیسی سولی کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے ابدتہ نسب کی نفی سے نسب منکفی ہو جاتا ہے لہذا کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۳) فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ سولی پر دلیہ دعویٰ نسب لازم ہے۔ (۱)

قول قائف ثبوت نسب میں حجت ہے یا نہیں؟

”عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها مسرورا فبرق أساور رجليها فقال ألم نرني أن مجررا أنظر أنفأ إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال هذه الأقدام بعضهما من بعض“ (رواه البخاري)

”قائف“ اس شخص کو کہتے ہیں جو ہاتھ پیر، اور چہرے وغیرہ کے نشانات دیکھ کر شبہات کی پہچان کرے یعنی یہ بتا دے کہ فلان شخص فلان کا بیٹا، یا بھائی، یا فلان خاندان والا ہے، اور اردو میں اس کو قیافہ ثانی کہتے ہیں۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ قول قائف ثبوت نسب میں حجت ہے یا نہیں؟ (۲)

اگر ہم قول قائف کو اثبات نسب کے لئے حجت قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت سے چند افراد نے دلی باہمی کی ہو اور اس کے کوئی بچہ ہو جس کے بارے میں باہم نزاع ہو جائے تو قائف کے قول کو فیصلہ قرار دیا جائے گا جس سے وہ مشابہت بتائے گا اس سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اسی طرح اگر کسی مجہول النسب بچے کے بارے میں دو یا زائد افراد دعویٰ کریں اور کسی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تب بھی قائف کے قول کو حجت مانا جائے گا۔

اس کے مقابل احناف ثبوت نسب میں قائف کے قول کو حجت نہیں مانتے ہیں، چنانچہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اگر کوئی باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور بچہ جسے تو دونوں میں سے جو دعویٰ نسب کرے گا اس سے نسب ثابت ہوگا اور اگر دونوں دعویٰ کریں تو دونوں سے نسب ثابت ہوگا۔

(۱) موسس قمری ۲۰۸/۳

(۲) راجع لمحقق هذه المسئلة بالتمام، تكملة فتح الملهم، ۸۵/، كتاب الرضاع، مسئلة ثبوت النسب بالمقابلة

حدیث یاس

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر قائف کا قول جرح نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قول مجزئ پر خوشی نہ ہوتی۔

لیکن حضرات حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشی ثبوت نسب پر نہیں ہوئی بلکہ شرعاً نسب تو پہلے سے ثابت تھا مگر علی طریق ابی ہلیہ۔ بھی اس کا ثبوت ہو گیا اور اب اہل جاہلیت نسب اسامہ میں طعن نہ کریں گے اس بات پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بے حد خوشی ہوئی۔ (۱) واللہ اعلم

مدت پرورش کے بعد تخمیر غلام کا مسئلہ

”عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم خير غلامين أبيه وأمه“ (رواه

والدین میں فرقت واقع ہونے کے بعد کمسن اولاد کی پرورش کا حقداران کی ہاں ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں البتہ کم عمری کی اس مدت کی تعیین اور اس کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔

شوخی اور حنا بلہ کے نزدیک بچہ سات سال تک ماں کی پرورش میں رہے گا اس کے بعد اس کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ ماں باپ میں سے کس کو اختیار کرتا ہے، اس نے جس کو اختیار کیا اسی کے ساتھ چلا جائے گا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر لڑکا ہے تو سات سال تک ماں کے پاس رہے گا اور سات سال کے بعد باپ کے پاس رہے گا، اور اگر لڑکی ہے تو بلوغ تک ماں کے پاس رہے گی اور بلوغ کے بعد باپ کے پاس رہے گی۔

خلافہ یہ کہ احناف بچہ کی تکفیر کے قابل نہیں، اور شوافع سات سال کے بعد بچے کی تکفیر کے قابل ہیں۔

دلائل ائمہ

حضرات خفیہ، لکھیہ الوداد کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت يا رسول الله ! إن ابني هلكا كان بطني له

وعلنا ونسبنا له سقانا وحجرنا له حونا وان اباه طلقني واراد ان تنزعہ مني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انت احق به مالم نسكحي " اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔
حمیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو جو اختیار دیا، وہ اس واقعے کے ساتھ خاص ہے، اور دوسری روایت سے پورا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ماں سسلاں ہوئی تھی اور باپ کافر تھا، اور فرقت کی وجہ بھی یہ ہوئی تھی کہ باپ نے اسلام لانے سے انکار کر دیا، جس کے نتیجے میں فرقت ہو گئی، ایسے واقعے میں قریب فقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ "الولد يتبع خیر الأبویں دیناً" جس بچہ اس صورت میں اس کے پاس جائے گا جو دونوں میں سے دین کے اعتبار سے بہتر ہوگا، یہاں دین کے اعتبار سے ماں بہتر تھی، اس لئے بچہ ماں کو ملنا چاہئے تھا۔ لیکن اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تخمینہ "دی" وہ اس کافر پر اتمام حجت کے لئے تھی اس لئے کہ کافر کے دل میں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہب کے تعصب کی وجہ سے بچہ ماں کے حوالے کر دیا، مجھے نہیں دیا، اس لئے اس پر اتمام حجت کے لئے اختیار دے دیا۔ (۱)

عورت کے ذمے کام کاج کا مسئلہ

"عن علی أن فاطمة عليها السلام أتت النبي صلى الله عليه وسلم تشكو إليه

ما تلقى في بلدنا من الرحى الخ" (رواه البخاری)

عورت کے ذمے گھریلو کام کاج ضروری ہے یا نہیں، اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

(۱) حضرت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بیوی کے ذمے شوہر کے گھریلو کام

ضروری اور واجب نہیں۔ (۳)

حدیث باب بظاہر ان کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ حضرت فاطمہؓ حضرت علیؓ

(۱) ملخص تقریر ترمذی ۲۹۹، ۱ و مویجات ۳۰۰، ۵، والظر لتفصيل المذاهب، الفروع المصنوع ۲۱/۳

(۲) النظر لتفصيل الامع الترابی ۲۸۹، ۹ والمغنی لابن قدامة ۲۲۵

(۳) لأن هذا النكاح يتناول الاستمتاع لا الخدمة

لیسفق مما آتاه الله لا یكلف الله نفساً إلا ما آتاهها“ اس آیت کریمہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اپنی وسعت اور استطاعت کے مطابق خرچ کرے۔

(۲) امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ نفقہ میں عورت کی حالت کا اعتبار ہوگا، بیوی اگر مالدار ہے تو نفقہ اغنیاء اور تنگدست ہے تو نفقہ فقراء واجب ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے ”وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف“۔ اس میں ”معروف“ سے مراد کفایت ہے یعنی بیوی کی حالت کے اعتبار سے وہ فقراں کے لئے کفایت کر جائے۔ نیز حضرت ہندہ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا: ”خدی ما یکتبک وولدک بالمعروف“۔

(۳) حضرات حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی اگر دونوں مالدار ہیں تو نفقہ اغنیاء، دونوں تنگدست ہیں تو نفقہ فقراء اور اگر بیوی تنگدست ہے تو اس کا نفقہ غنیہ کے نفقہ سے کم اور فقراء کے نفقہ سے زیادہ ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ ”لیسفق ذو مسعة من مسعته“ میں شوہر کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ ”وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف“ میں عورت کی حالت کا اعتبار کیا گیا، تو میاں بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار کر کے دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہو سکے گا۔ (۱)

شوہر کے نادار ہونے کی صورت میں بیوی نکاح فسخ کر سکتی ہے؟

”عن ابی ہریرۃ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: الفصل الصدقة مآثرک عسی، والید علیا خیر من الید علی، وابدایمن تعول، تقول المرأة: إیمان تطعمنی، وإیمان تطلقنی۔“ (رواہ البیہاقی)

”تقول المرأة إیمان تطعمنی، وإیمان تطلقنی“ حدیث باب کس جسے سے جمہور علماء نے ایک مختلف فیہ مسئلہ میں اپنے مسلک کے لئے استدلال کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر تنگدست اور نادار ہو جائے اس طرح کہ وہ نفقہ کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو ایسی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

(۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، اگر بیوی

شوہر کے معسر و تنگدست ہو جانے کے بعد اس سے جدائی اور فراق کی خواہاں ہو تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ (۱)

(۲) حضرات جمعہ کے نزدیک اس صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا

بلکہ وہ صبر سے کام لے گی، اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ لازم ہوگا، امام شافعی کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے۔

مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ ایک تو حدیث باب کے مذکورہ جیسے سے استدلال کرتے ہیں۔

اور دوسرے دارقطنی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، اس میں ہے "إن النسي صلی اللہ

علیہ وسلم قال فی الرجل لا یجد ما یفق علی امرأته قد یفرق بہا"

حضرات حنفیہ ان لفظوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں فقر کے باوجود نکاح کی ترغیب دی گئی

ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر فقر و تنگدستی سب فرقت ہوتی تو پھر حالات فقر میں نکاح کی ترغیب نہ دی جاتی۔

چنانچہ امام محمدؒ نے "کتاب الحج" میں پتی بلاغات میں یہ روایت نقل کی ہے "بلاغی

النسی صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلاً کناہ بشکوالیہ العیاضۃ، فقال اذهب فتزوج" اور امام محمدؒ

کی "بلاغات" حضرات حنفیہ کے نزدیک حجت ہیں۔

اسی طرح امام دیلمیؒ نے اس عباسؒ سے مرفوع روایت نقل کی ہے "التمسوا الرق بالنکاح"

جہاں تک حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو

یہ جملہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا تشریحی قول ہے، ثانیاً اس میں صرف فراق کا مطالبہ ہے اور مطالبہ فراق، فسخ نکاح کو مستلزم نہیں۔

جہاں تک تعلق ہے دارقطنی کی روایت کا تو ابو حاتم نے اسے معطل قرار دیا ہے، لہذا وہ قابل

استدلال نہیں۔ (۲)

حضرت سعید بن المسیب، ربیعہ الرازی، براہیم نخعی، ابن علیہ، حضرت قاسم بن محمد، سالم اور ابراہیم
طاہری رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ رضیع کے لئے مرضعہ کا شوہر حرام نہیں ہوتا۔

لیکن اگر بعد از جمہور علماء فرماتے ہیں کہ جس طرح رضیع کے لئے مرضعہ حرام ہوتی ہے اسی
طرح اس کا شوہر بھی حرام ہو جاتا ہے۔

جمہور نے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا
جب حضرت عائشہؓ کے پاس آنے لگے تو حضرت عائشہؓ نے نہیں آنے کی اجازت نہیں دی اور اس کی
اطلاع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو حضور کرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی جس سے یہ بات
وضع ہو گئی کہ رضیع کے لئے مرضعہ کا شوہر بھی حرام ہے، کیونکہ یہاں حدیث میں شوہر کے بھائی کو حرم
رضاعت کی وجہ سے داخلے کی اجازت دی گئی ہے تو مرضعہ کا شوہر جو کہ رضاعی باپ ہے اس کی حرمت
بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتی ہے۔ (۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہے؟

”عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تحرم المصاة ولا المصتان

وفي رواية: ولا الإملاجة والإملاجتان“ (۲)

”مصاة“ مص یمض سے، خود ہے یعنی چوستا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ ”املاج“ ادخال کے معنی
میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب
ہیں۔

(۱) یہاں مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرم ہے قلیل ہو یا کثیر، حضرت خنیفہ الامام
مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام اورائیؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور
روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

(۱) کشف الباری، کتاب النکاح، ص ۱۶۹، رکبہ فی درس ترمذی ۳/۹۵، والدر المنضود ۳/۱۶۹، مجمع

ابن، تکملة فتح الملہم ۳/۱، کتاب الرضاع، مسئلہ بین الفحل

(۲)۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام اسحاق،

ابو ذر اور داؤد کا یہی قول ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۱)

اس حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مفسرین کو غیر محرم قرار دیا گیا ہے

جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرم ہیں۔

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی

مترق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شیع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعی کا یہی

مسک ہے، اور امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہ کی دوسری حدیث سے ہے فرماتی ہیں "انزل فی القرآن

عشر رضع معلومات، فسخ من ذلک خمس و صار الی خمس رضعات معلومات، فتوفی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والأمر علی ذلک" یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔

(۳) چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت

عبد کا مسک ہے، نیز حضرت عائشہ سے بھی مروی ہے۔ (۳)

دلائل جمہور

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) قرآن کریم میں ارشاد ہے "وامهنتکم اللہ فی الارض مکتکم" اس میں مطلق

رضاعت کو سب محرم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تنقید

و تفصیل کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

(۲) نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "بحرم من الرضاع ما بحرم من

النسب" اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔ (۲)

جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن سے امام شافعی وغیرہ حضرات استدلال کرتے ہیں، جمہور

(۱) مطر اللہ فی المنہج، عبد القاری، ۹۶/۲۰

(۲) جامع، فتح القدیر، ۳۰۵/۳۰

(۳) ۹۶/۲۰، ۵۱

(۳) جامع لمرید الدلائل، دوسری قسط، ۳۹۸، ۳۹۷/۳۰

علماء ان کے جواب میں فرماتے ہیں کہ وہ سب منسوخ ہیں، حضرت ابن عباسؓ نے "لا یستسرم الرخصة ولا الرخصة" کا لڑنیا آرائیوں نے فرمایا "قد كان ذلك، فاما الحرم فالرخصة الواحد للحرم" (۱)۔

کیا رضاعت میں ایک عورت کی شہادت معتبر ہے؟

"عن عقیب الحارث قال تروحت امرأة فحالت امرأة سوداء فقالت ابي قد ارضعتكما، فانیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: وکیف بها وقد رعت ابي قد ارضعتكما" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کے اثبات میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے یا نہیں؟ امام احمد، امام اسحاق اور امام وزعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ دو عورت خود مرندہ (دودھ پانے والی) تو۔

جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں۔

پھر، لکھ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے۔

جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے، امام شافعی اور امام عطاء کا بھی یہی

مسلک ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام احمد وغیرہ حضرات نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے کہ یہاں صرف ایک مرندہ کی شہادت ہے اور اس بناء پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔

لیکن جمہور حدیث باب کو اختیار پر محمول کرتے ہیں کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے علماء

(۱) ملخصاً جوس ترمذی ۳۹۶/۳، وکنف التاری، کتاب النکاح، ص ۹۴، ورجع للعقل الجامع فی حدیث

المسئلة، وکشف المصابيح ۲۵/۱، کتاب الوصایع، باب فی المصدا والمصنوع، مسألة مقدار المحرم فی الوصایع

(۲) وراجع، عمدة التاری، ۹۹/۲۰۰

اختیار علیحدگی کا حکم دیا ہے۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”فما لم یکنوا رجلین لرجل

وامرائن“ (۱)۔

مسئلہ مدت رضاعت

”عن ام سلمة قالت - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - لا یحرّم من الرضاعة

الا ما نلقی الامعاء فی الثدي وکان قبل العظام“ (رواه الترمذی)

مطلب یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو

کہ اس کی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی حاجت نہ ہو۔

یہ حدیث اس بات پر صراحت دلاتی ہے کہ حرمت رضاعت مدت رضاعت میں ثابت

ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

البتہ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صرف

(بچپن) میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محزم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع (دودھ پینے

والے) کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ

سے ان کے نزدیک حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

اس کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، ”ان سألنا مولیٰ ابی حذیفۃ کان مع

ابی حذیفۃ واهله فی بیتهم، فأتت یعی بنت سهیل البی صلی الله علیه وسلم، فقالت ان

سألنا قد بلغ ما یبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وانه یدخل علینا وانی اظن ان فی نفس ابی

حذیفۃ من ذلک شیئاً، فقال لها النبی صلی الله علیه وسلم ارضعیه تحریمی علیہ ویذهب

الذی فی نفس ابی حذیفۃ، فوجعت الیه، فقالت انی قد ارضعته، فذهب الذی فی نفس

ابی حذیفۃ“

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیل بنت سہیلؓ

ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو ”سالم“ ہی لیتے تھے ”وکان بعد یدخل علیہا وہی

حاضر، وخصه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لسهلة بنت سهيل".

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہلہؓ نے براہ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی ہے چلا کہ بڑے بڑے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں لہذا کہا جاسکتا ہے کہ "انہا واقعة حال لا عموم لہا" جبکہ حدیث باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ (۱)

مدت رضاع سے متعلق اقوال فقہاء

پھر جمہور کا مدت رضاع کی تحدید میں اختلاف ہے۔

(۱) جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدت رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک

ہے۔

(۲) امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

(۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔

(۴) امام زفرؒ کے نزدیک کل مدت رضاعت تین سال ہے۔ (۲)

مستدلات فقہاء

جمہور کا استدلال باری تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے "والوالدات یرضعن اولادھن

حولین کاملین" اس آیت میں مدت رضاعت دو سال بتائی گئی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال قرآن کریم کی ایک دوسری آیت سے ہے جس میں ہے "وحملہ

فصلہ ثلثون شهراً" اس میں مدت حمل اور مدت رضاعت دونوں کے لئے تیس مہینے یعنی ڈھائی سال کی مدت کا ذکر ہے۔

البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حمل کی مدت تو بالاتفاق دو سال ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے

استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مدت حمل ڈھائی سال ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ آیت کریمہ میں اگرچہ مدت حمل اور مدت رضاعت

(۱) درس لرمذی للأستاذ المحترم احوال اللہ بقاہم ۳۰/۱/۳

(۲) انظر لهذه المذاهب، فتح القدير ۳۰۷/۳۰

دلوں کے لئے ڈھائی سال کی مدت بیان کی گئی ہے البتہ مدتِ حمل میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث کی وجہ سے چھ ماہ کم کر دئے گئے، "لایکون الحمل اکثر من مستبى قدر ما یتحول ظل المغزل" یعنی بچہ دوسال کے بعد ماں کے پیٹ میں چرنے کے نکلنے کے دھڑے کے چکر کے برابر بھی نہیں رہتا تو اس حدیث کی وجہ سے مدتِ حمل میں چھ ماہ کم کر دئے گئے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "وما اجاب به صاحب الہدایۃ ھما فہور کیک جذا" اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آرہا ہے جو درست نہیں۔ لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ "حملہ" کا مطلب "حمل فی البطن" نہیں بلکہ "حمل علی الایدی" ہے، تو آیت کا مطلب اس صورت میں یہ ہوگا کہ ڈھائی سال کی مدت میں بچے کو گود میں لیا جاتا ہے، ہاتھوں میں اٹھایا جاتا ہے، اور اس کا دودھ بھی چھڑایا جاتا ہے۔

جمہور کے استدلال کا جواب

حضرت امام ابو حنیفہؒ "والوالدات یرضعن اولادھنّ حولین کاملین" سے جمہور کے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ "حولین" (دو سال) کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے "فلان اراد افصلا عن تراضی منھا وتشاور فلا جناح علیھما" میں "فلان" کی نافرمانی کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ "فصال" بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ نکلانا مقصود ہے کہ "موتودلہ" یعنی باپ کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔ (۱)



(۱) مشفق فی درس ترمذی ۳/۳۰۳، وکشف الہدی، کتاب النکاح، ص ۱۱۳، وانظر ایضا، تکملة فتح الملہم ۵۲/۱، کتاب الرضاع، مسئلة مدة الرضاع

کتاب الطلاق

طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں روئے نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں۔ (۱)

طلاق کی قسمیں

طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سنت اور طلاق بدعت۔

پھر طلاق سنت کی دو صورتیں ہیں، حسن اور احسن۔

طلاق حسن کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں محبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے۔

طلاق احسن کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں طلاق دے جس میں محبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

مذکورہ بالا تعریضات سے معلوم ہوا کہ سنیہ طلاق کا مدار دو چیزوں پر ہے، عدد اور وقت یعنی طہر واحد میں ایک طلاق سے زائد نہ دیجائے، دوسرے یہ کہ بڑا سہ طہر دیجائے پس اگر ایک سے زائد دی جائے حیض میں دی تو وہ طلاق بدعت ہوگی۔ (۲)

حالت حیض میں طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟

”عس یونس بن جبیر قال سالت ابن عمر عن رجل طلق امراته وهي حائض فقال هل تعرف عبد الله بن عمر؟ فإنه طلق امراته وهي حائض فقال عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم (۱)“

(۱) درس ترمذی، ۳۱۳/۳، ص ۱۱۱، قواعد الفقہ، ص ۲۶۲۔
(۲) مختصام، درس ترمذی، ۳۱۴/۳، والبر المنصور، ۷/۳، وکذا فی کشف البیوی، کتاب الطلاق، ص ۲۰۳۔

علیہ وسلم، فأمره أن يراجعها، قال قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال: نعم (۱)، وأريت إن عجزوا استحق (۲)؟ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟
جمہور اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن طلاق واقع ہو جائے گی۔

حافظ ابن تیمیہ، ابن قیم، ابن حزم اور دافن کا مذہب یہ ہے کہ حیض میں طلاق کا اعتبار نہیں، طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (۳)

حدیث باب

حدیث باب اس بارے میں جمہور کی دلیل ہے کہ حیض میں دیکھانے والی طلاق اگرچہ حرام ہے رقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ حدیث باب میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمر کا قول "نعم" اور "أريت إن عجزوا استحق" بھی جمہور کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح حاشیہ میں مذکور ہے۔

(۱) "نعم" کی اصل "نعم" جی جس میں استسما ہے یعنی لسانہ کون إن لم تعصب؟ اس تشریح کی بناء پر "وقت کے لئے ہے" نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "نعم" میں "اصلی ہو، اس صورت میں یہ کلمہ چرچا پر مطلب یہ ہے "كلم من هذا الكلام ملوكة لا بد من وقوع الطلاق ملوك"۔

(۲) اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں

ایک یہ کہ اگر ان میں صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا، اس نے بعد حیض طلاق دے کر نکاح کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے ثابت ہو سکتی ہے یعنی طلاق واقع ہوئی گی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "إن عجزوا عن إيقاع الطلاق على وجهه وفعل لأحق في التصديق في حالة الحيض، لا يقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ان میں ٹرائی جی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جاتا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے نکاح کا ارتکاب کرنا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہوئی جاتی، اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "إن عجزوا عن الرجوع وفعل لأحق في التصديق في حالة الحيض، لا يقع الطلاق؟"۔ (راجع، فرس ترمذی: ۳/۱۸، وکشف الشارح، کتاب الطلاق، ص: ۶-۳)

(۳) اس مسلک کی دلیل اربعہ کے جملہ میں ملتی ہے، دیکھئے، کتاب الطلاق، ص: ۶۰-۳

حالت حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم

اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو اس طلاق سے رجوع کے متعلق بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ، داؤدؒ و ظاہری کے نزدیک رجوع کرنا واجب ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی مختار یہی ہے۔ کیونکہ حدیث باب میں "ہامرہ ان ہوا جمعا" کے الفاظ آئے ہیں جو وجوب پر دلالت کرتے ہیں، لہذا رجوع واجب ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع کرنا مستحب ہے، اور حنابلہ کا مختار مسلک بھی یہی ہے، یہ حضرات دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ جب نکاح کرنا واجب نہیں تو اس کو باقی رکھنا بھی واجب نہیں ہوگا، البتہ زیادہ سے زیادہ مستحب ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس کے مقابلے میں حدیث باب موجود ہے، اور حدیث کی موجودگی میں قیاس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (۱) دانہ اطم

طلاق "البتہ" کا حکم

"عن عبد اللہ بن یزید بن زکاة عن أمیہ عن جده قال أنیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت یا رسول اللہ ایمی طلقت امرأتی البتہ فقال ما أردت بها؟ قلت واحدة، قال: والله؟ قلت: والله، قال: فلهو ما أردت" (رواہ الترمذی)

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "است طالق البتہ" کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک خلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تمیں کی نیت کی تو تمین واقع ہوں گی، البتہ اگر دو طلاقیں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی، دو کی نیت کریگا تو دو، تین کی نیت کریگا تو

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۰۵ مع زیادة قليلة، وکتاب النکاح، ص: ۸۷/۳، ودرس ترمذی

نہیں طلاق واقع ہوں گی، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ دخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے۔

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بناء پر درست ہے، لیکن نیت کرنے کے باوجود طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو مختل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ (۱)

بحث الطلاقات الثلاث

”عن عبد الله بن يربد بن ركانة عن أبيه عن جده قال أئمت السبي صلى الله عليه وسلم لقلت يا رسول الله! ابني طلق امرأتي ابنة لقال ما أردت بها؟ قلت واحدة، قال والله؟ قلت والله، قال فهو ما أردت“ (رواه الترمذي)

یہاں دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔ (۲)

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ یک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمد کی بھی دوسری روایت یہی ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

امام شافعی کا استدلال حضرت عویر مجلفانی کے قہر سے ہے کہ لعان سے فارغ ہونے کے بعد

(۱) درس ترمذی ۳۲۰/۳، وانظر أيضا، الفروع المصنوعة ۱۰۰/۳

(۲) راسع لہائیں المسائل مکل وضوح دبیان، تکملة فتح المظہم، شیخ الإسلام المفتی محمد تقي الشافعی، ۱۴۱۱ھ

الله بقلهم بصحة وعلمه ۱/۱۵۱، کتاب الطلاق، کتاب الطلاق الثلاث

(۳) انظر للمصنف المذكورة، المعنى لابن قدامة ۲/۴۰۳

انہوں نے بیوی کو تین طلاقیں دیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، جس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

حنفی کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے یہ واقعہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو اس لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی۔
اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ طلاق کے بغیر ہی چونکہ فرقت لعان کی جہت سے واقع ہو رہی تھی، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ اپنے مذہب پر محمود بن لبید کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس کو امام نسائی نے نقل کیا ہے (۱) کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ قسم کے عالم میں کھڑے ہو کر فرمانے لگے: "أبْلَغَ بَكْتَابِ اللَّهِ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ؟" (۲)۔

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم

دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور معرکہ آرا ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے، آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذہب ہیں

(۱) پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مظنہ ہو جائیگی، (۲) اور جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے اور اس کے ساتھ بمبستری نہ ہو اس وقت تک وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ جمہور علما، صنف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا بھی مسلک ہے۔

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔

(۱) حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "أخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاثاً بطلقات جموعاً بلفظ غصباً، فأبْلَغَ بَكْتَابِ اللَّهِ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ؟" حتی قام رجل وقال يا رسول الله! إلا أقبله؟

(۲) مسند احمد بن حنبل، ۳/۳۲۱، وکشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۲۱۔

(۳) ولا یقبل لزوم حیة الاول حتی ینکح زوجاً غیرہ۔

بعض اہل ظاہر علامہ ابن تیمیہؒ علامہ ابن قیمؒ اور عکرمہؒ وغیرہ کا مسلک ہے، ہمارے زمانے کے غیر مقلدین بھی اسی پر مبصر (اصرار کرنے والے) ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلطہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور ردافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔ (۱)

دلائل جمہور

(۱) بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "عن عائشة ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً تروجه، فطلق، فسنل النبي صلى الله عليه وسلم ان يحل للأول؟ قال لا، حتى يلقوا عسلها كما ذاق الأول"۔

(۲) بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعديؓ کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا ترجمہ بیان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "كذبت عليها رسول الله إن أمكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله"۔

(۳) طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الخیض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقلت يا رسول الله لو طلقته ثلاثاً كان لي أن أراجعها، قال: إذا بان منك وكانت معصية"۔

یہ تمام روایات یک وقت دیکھنے والی تین طلاقیں کے وقوع پر دال ہیں۔

فریق مخالف کی دلیل اور اس کے جوابات

مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال هم من الخطأ إن الناس قد استعملوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم"۔

(۱) راجع السلف المذکورہ، (المجلد ۵، ۲۳۸)، والمعنی لابن قدامة ۵/۴۰۳، وشرح النووي علی صحيح مسلم ۴/۴۸۱۔

اس حدیث میں یہ بات صراحۃً ذکر کی گئی ہے کہ تین طلاقیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں ایک شمار ہوتی تھیں، پھر حضرت عمرؓ نے انہیں تین قرار دیا۔

جمہور علماء کی طرف سے اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں

(۱) ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "انت طالق، انت طالق، انت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بابت ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "انت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا غشاء تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دینا تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کار و تکالیف کریں گے، اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا توں قضا بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار در در ہر گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضا قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کار و تکالیف کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے گا تو تاکید کا عند قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائے گا۔

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ سب سے کرامت کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صیہ کرام اس کے بعد بال اتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مذکورہ روایت پر اہل علماء کو بڑا مار ہے۔ (۱)

(۱) هذا التفصیل کلمہ ملخص من تریس نوعی ۳/۲۲۳، و کتاب فی الدر المنصور ۲/۹۰۸، و کشف النور، کتاب الطلاق ص ۳۲۳

تفویض طلاق بالفاظ ”امروک بیدک“ کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ”امروک بیدک“ کے ذریعہ تفویض طلاق یعنی طلاق کا اختیار دے کہ تیرا معاملہ طلاق آپ کے اختیار میں ہے، تو یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہتا ہے مگر یہ کہ ”متنی شہد“ وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا جائے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس صورت میں عورت اگر طلاق کو اختیار کرے تو اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں؟ (۱)

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہذا یہ کہ زوج نے تمیں کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی اس الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔
امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی اس کے نزدیک معتبر ہے اور یہی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی۔ (۲)

تفویض طلاق بلفظ ”اختاری“ کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ”اختاری“ کے ذریعہ تفویض طلاق یعنی طلاق کا اختیار دے تو وہ بھی مجلس تک محدود رہتا ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
نیز تمیں کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا، اور تمیں کی نیت کرنے پر تمیں طلاقیں واقع ہوں گی۔

(۱) راجع لفصل الملعب، بطل المجهول: ۱/۳۱۱

(۲) موسیٰ قریبی ۳۳۲/۳، بوضر ایضا، الدر المنصور علی سنن ابی داؤد ۹۸/۳

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجسی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

حدیث باب

حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہے ”خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما خیرناہ افکان طلاقاً؟“ اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی۔ (۱)

”اَنْتِ عَلٰی حَرَامٍ“ کہنے کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”اَنْتِ عَلٰی حَرَامٍ“ تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کے حکم کے متعلق سلف میں بڑا اختلاف رہا ہے اور علامہ قرطبیؒ نے فرمایا کہ اس میں اٹھارہ اقوال ہیں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس نے اس جملہ سے ایلاہ ظہار، ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت معتبر بھی جائے گی اور جس چیز کی اس نے نیت کی وہ واقع ہو جائے گی البتہ اگر اس نے اس سے دو طلاقیں کے وقوع کی نیت کی تو وہ واقع نہیں ہوں گی، ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر اس نے کسی بھی چیز کی نیت نہیں کی تو ایسی صورت میں حنفیہ میں حنفیہ کے نزدیک ایلاہ ہوگا اور متاخرین کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی، فتویٰ متاخرین کے قول پر ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اگر کہنے والے نے اس سے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور نہ پھر یحیٰن ہے اور کفارہ یحیٰن اس کو دینا پڑے گا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عورت مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور شوہر کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو پھر شوہر جو نیت کرے گا اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر کہنے والے نے کچھ بھی نیت نہیں کی تو ظہار ہوگا اور اگر طلاق کی نیت کی تو ان کا مشہور قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ظہار ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی۔

امام ربیعہؒ امام شعبہؒ، اصحاب مالکی کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ بھی واقع نہیں ہوگا۔ (۲)

(۱) دوسرے قول میں: ۳۳۳/۳، دو مظهر لیلۃ، الطہر المنصور: ۴۸/۳

(۲) کشف القوری، کتاب الطلاق، ص: ۳۳۸

خیارِ عتق کا مسئلہ

باندی اگر کسی کے نکاح میں ہو تو اس کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو باا اتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس کو "خیارِ عتق" کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو خیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف ہے۔
حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیارِ عتق ہے۔
جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیارِ عتق کے قائل نہیں۔ (۱)

مستدلات ائمہ

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے "عن الأسود عن عائشة قلت کان روح ہريرة حرًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم".

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں اشام بن عروہؓ عن ابیہ عن عائشہ کے طریق سے اس طرح مروی ہے "قالت: کان روح ہريرة عبدًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يخيروها".

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک "ولو كان حرًا لم يخيروها" کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے (۲) اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوج بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

ترجیح کا طریقہ

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیم کے

(۱) الطرہدہ المسئلة، المعنی لابن قدامة ۶۵۹/۶

(۲) چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں "قال عروہ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، (۱۰۶/۲)"

بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسودہ عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں ایک زوج بریرہ کے آزاد ہونے کی اور دوسری ان کے غلام ہونے کی۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں، ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حر یہ ہونے میں شک ہے۔

ان دونوں کے مقابلہ میں اسودہ کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسودہ کی حر ہونے سے متعلقہ روایت رائج ہے، اس کے علاوہ اسودہ کی روایت کو مثبت زیادت ہونے کی بناء پر بھی ترجیح حاصل ہے۔

تطبیق کا طریقہ

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ بیہقیؒ (۱) فرماتے ہیں کہ راویوں کا ایسی دو صفوں میں اختلاف ہے جو یک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت و عہدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفوں کو رد و طبعاً حالوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ ”اسہ کان عبدانی حالۃ، حرانی حالۃ اخری“ اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیبت بعد حریت آ سکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیبت نہیں آ سکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیبت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہؓ و حیارہؓ اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔ (۲)

مقبولہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنی کا حکم

”عن الشعبي قال، قالت فاطمة بنت عيسى " طلقني زوجي للاتاعلي عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا سكني لك ولا نفقة، قال عمر لا بدع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة، لا بدري أحفظ أم

(۱) راجع، عمدة القاری ۲۰/۲۶۷

(۲) ملخصاً من موسوعة محمدی ۳/۳۰۵، وانظر أيضاً، الدر المنصور ۳/۱۲، راجع لمزيد التفصيل، كشف الناري كتاب الطلاق، ص ۳۸۳، لکھنؤ فتح المنہم ۱/۲۸۷، کتاب المعنی، مسئلۃ خیبر المصل

نسبت“ (رواہ المصنف)

فتہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور مہوتہ (یعنی مطلقہ پائیدہ یا مغلطہ) حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنت دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مہوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے اس بارے میں تین مذاہب (۱) ہیں:

- (۱) خنیف کا مسلک یہ ہے کہ مہوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنت بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے۔ (۲)
- (۲) امام احمد، امام اسحاق اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نہ نفقہ ہے نہ سکنت۔ (۳)
- (۳) امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک سکنت واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔ (۴)

۲۔ غرض تلاش کا استدلال

عدم نفقہ اور عدم سکنت پر امام احمد وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت باب سے ہے۔

امام مالک اور امام شافعی عدم نفقہ پر حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ ”اسکوہن من حیث سکنتھن من وجدکم ولا تصاروہن لتصیتوا علیہن“ کی آیت سکنت کے بارے میں حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت کے معارض ہے لہذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔

۱۔ دلائل احناف

(۱) سورۃ بقرہ میں ہے ”وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“

اس آیت میں ”مطلقات“ کا لفظ رجعیہ اور مہوتہ دونوں کو شامل ہے، اسی طرح ”متاع“ کا لفظ

نفقہ اور سکنت دونوں کو شامل ہے۔

(۱) النظر لطہیل المصنف، الأبواب والنواجم ۸۳/۲، وحمدہ القاری ۳۰۴/۲۰، وفتح الباری ۶۰۰/۹، وہدایہ المجتہد ۵۵/۲

(۲) حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا یہی مسلک ہے۔ نیز سفیان ثوریؓ، ابوالیمینؓ، ابن خریزہؓ، ابن ابی شیبہؓ اور دیگر اہل حق کے نقل ہیں۔

(۳) حضرت عقیلؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول مسوب ہے۔ نیز حسن بصریؓ، طاہر بن عطاءؓ، ابن ابی ریحانؓ کا یہی مسلک ہے۔

(۴) فقہاء احمدیہ حضرت عائشہؓ کا یہی مسلک ہے۔

(۲) سنن دارقطنی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال المطلقة ثلاثاً، لها السكنى والنفقة"

(۳) طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت مرنے

اس کوں کر فرمایا "لَسَانًا كَمَا آيَةُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَالِي وَقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلنِّسَاءِ، لَعَلَّهِنَّ أَوْ هُمُتُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَهَا السَّكْنَى وَالنَّفَقَةُ".

یہ حدیث وجوب سکنی و نفقہ کے حق میں مرتب حدیث مرفوع ہے۔

فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سوا اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکنی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گمراہوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر کے گھر میں ٹہرا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپؐ نے ان کو عبد اللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

روانفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور رائد کی طالب تھیں، لیکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادت کی نفی ہے۔

دوسرا جناب امام محمدؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" کے ساتھ "إِلَّا أَنْ يَبْتَائِيَ بِنَاحِثَةِ مَيْتَةٍ" کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی "فَاحْشَةُ مَيْتَةٍ" میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔

شیخ الاسلام صاحب کی بیان کردہ توجیہ

شیخ اسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب "دامت برکاتہم العالیہ" کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو اس کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ اجہاس کی جزو ہے اور اجہاس فوت ہو گیا۔ (۱)

نکاح سے پہلے تعلیق طلاق کا حکم

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن حده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكح ابليس آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق فيما لا يملك" (رواه الترمذي)

اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو "انت طالق" کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔

بہتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے "إن مکحک فانت طالق" تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے، لہذا نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے، لہذا نکاح کے بعد طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۱) لکھیہ (۲) کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے "کلما نکحْتُ امرأةً فلهي طالق" تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا کسی خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً "إن مکحک فلانة" یا "إن مکحک من بلدة كذا أو"

(۱) منہاس درس ترمذی ۳/۳۳۳، و کتابی کتب الباری، کتاب الطلاق، ص ۵۵۷، راجع لتفصیل الجامع، لکھنؤ، طبع المصنف ۲۰۱۰، کتاب الطلاق، مسئلۃ الطقة والسکس المبعونة

(۲) امام مہر راقی، ابن ابی شیبہ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے

من لیلة کذا" یا "إن لکحت لی هذا الشهر" (۱)۔

دلائل فقہاء

حضرات مالکیہ کے نزدیک عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مترادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے۔

نیز ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں "إذا وقت امرأة أو قبيلة جاراً إذا عم کل امرأة فلبس بشی" (رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ ۴۲۱/۶)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں ارشاد ہے "ولا طلاق فیما لا یملک"۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق کا وقوع حصول ملک کے بعد ہوگا۔ لہذا حدیث باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیث باب کا مکمل طلاق تعمیری ہے یا وہ طلاق ہے جو مطلق بغیر الملک ہو۔

حنفیکہ استدلال مؤطا نام مالک کی روایت سے ہے "عن معبد بن عمرو بن مسلم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها قال: فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا بقر بها حتى يكفر كفارة المنظر" (۲)۔

عدد و طلاق میں مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی؟

"عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدلها حيضتان" (رواہ الطرمذی)۔

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عدد و طلاق میں مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی حریت و عدم حریت کا؟

چنانچہ حدیث باب اس بارے میں اختلاف کی دلیل ہے کہ عدد و طلاق کے بارے میں یہودی کی

(۱) انظر تفصيل المذاهب، بلل المجہود ۲۷۲/۱۰

(۲) راجع لهذا التفصيل، خمس قرطبی: ۳۳۱/۳، و کشاف الترمذی: ۹۰/۳، و كشف القبری، کتاب الطلاق، ص ۴۶

حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقیں سے مغلفہ ہو جائے گی اور حراً تین طلاقیں سے، خواہ شوہر کیسائی ہو۔ (۱)

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر آزاد ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلفہ نہ ہوگی اور اگر غلام ہے تو دو میں مغلفہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔
دلائل ائمہ

ثانیہ کا استدلال سنن بیہقی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے، دوسرے یہ کہ ثانیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موقوف الی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

ثانیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے۔
نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأمة انتان وعدتها حیصتان" (۲)۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

خلع کے معنی نزع اور اتارنے کے ہیں اصطلاح شرع میں اس کو کہتے ہیں کہ شوہر بیوی کو کسی چیز کے لئے چھوڑ دے اور اپنی زوجیت سے اس کو خارج کر دے۔

خلع فسخ نکاح ہے یا طلاق؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے، امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ مجہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ (۳)

(۱) النظر لتفصيل المذاهب، التمهيد مع فتح القدير ۳۳۸/۳

(۲) ملخص من دروس لرحمى، ۳۳۳/۳، وانظر أيضاً، الدر المنصور على من أبي داود ۸۹/۳

(۳) النظر لتفصيل المذاهب، المعنى، ۵۶/۷، وكشف الباري، كتاب الطلاق، ص ۳۷۰

دلائل ائمہ

امام احمد وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطلاق مرتین" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فان خفتم الا یقیم احدو دالہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ"، اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فان طلقھا فلا یحل لہ من بعد حتی یتکح زوجا غیرہ"۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ سیاق قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغضوبہ ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوگی یا بلا مال، "الطلاق مرتین" سے جہاں طلاق غیر مغضوبہ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ آرہی ہے اور آیت خلع سے "طلاق بالمال" کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع "موتان" سے خارج نہیں، لہذا "فان طلقھا" سے تیسری طلاق کا ذکر ہو گا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئے گا۔ (۱)

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا "اقبل الحدیقة وطلقھا تطلیقة" اس میں آپ نے خلع کو طلاق سے تعبیر فرمایا۔ (۲)

مخلعہ عورت کی عدت کتنے حیض ہیں؟

"عن الربیع بنت معوذ بن عمرو أنها اختلعت علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو أمرت أن تعتبہ حیضة" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مخلعہ یعنی وہ عورت جس کے ساتھ خلع کیا گیا ہو، اس کی عدت کتنے حیض ہیں؟

چنانچہ حدیث باب سے استدلال کر کے امام اسحاق وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مخلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے۔

جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مخلعہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین

(۱) جامع لفصل طلاق، نور، لاہور، ص ۲۰۲

(۲) درم ترمذی ۲۳۶/۳، منہجنا، الدر المنثور ۱۰۹/۳

غرض۔ (۱)

جمہور کے نزدیک حدیث ماب میں "حبصۃ" سے مراد جس شخص ہے۔
تیزیہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت خبر واحد ہے جس قرآنی "والمطلقات بترتھن بائسھن
دلالة فروع" کا معارضہ نہیں کر سکتی؟ (۲)

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم

اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو
یہی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے۔

لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے
کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں
طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بری چیز ہے نقطہ مجبوری میں
جائز رکھی گئی ہے۔ خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور کدو تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق
کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ (۳)

اغلاق کی تفسیر میں اقوال

"عن عائشة قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا طلاق ولا اعتق

فی اغلاق" (رواہ ابو داؤد)

اغلاق کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

- (۱)۔ بعضوں نے کہا اس سے مراد جنون ہے۔
- (۲) ابو حنیفہ ہر دو سے نقل کیا ہے کہ اس سے ایک ساتھ نہیں طلاقیں دینا مراد ہے، کیونکہ تین
طلاق دے کر دو اپنے اوپر طلاق کو بند کر دیتا ہے اور مزید طلاق کی گنجائش اس کے پاس نہیں رہتی۔

(۱) انظر غصیل المصائب، المصنف ۳۳۹/۵

(۲) انظر غصیل الجوابین، المصنف ۳۶۷/۲، وبتدل المجہود ۳۳۶/۱۰، وھذا المستند ملخصاً من درس

ترمذی ۱۳۵/۳

(۳) ترمذی ۳۵۳/۳

(۲) ابو عبید نے اغلاق کی تفسیر اکراہ سے کی ہے اور یہی اس کی مشہور تفسیر ہے۔

(۳) امام احمد اور امام ابو داؤد نے اس کی تفسیر غضب اور غصے سے کی ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس تفسیر کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حالت غضب میں طلاق واقع نہیں ہوتی، حالانکہ طلاق حالت غضب ہی میں دی جاتی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اغلاق سے مطلقاً غضب مراد نہیں بلکہ غضب کی وہ قسم مراد ہے جس میں انسان کی عقل جاتی رہتی ہے، چنانچہ علامہ بن قیمؒ نے زاد المعاد میں غصہ کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

اقسام غضب

(۱) پہلی قسم ایسے غصے کی ہے جو آدمی کی عقل کو بالکل زائل کر دے اور اس کو اپنی بات کا سرے سے شعور ہی نہ ہو، ایسی صورت میں بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۲) دوسری قسم غصہ کی ابتدائی کیفیت کی ہے کہ اس میں آدمی کو شعور ہے اور جو کہہ رہا ہے اسے سمجھ رہا ہے، ایسی صورت میں بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ غصہ میں استحکام اور شدت آگئی ہے لیکن عقل بالکل زائل نہیں ہوئی تاہم غصہ کی وجہ سے وہ اپنی نیت کے مطابق کام نہیں کر سکتا اور اس دوران کوئی زیادتی اگر اس سے سرزد ہو جائے چونکہ وہ نیت کے مطابق نہیں ہوتی ہے اس لئے اس پر بعد میں اس کو پشیمانی اور افسوس ہوتا ہے یہ تیسری قسم عمل نظر ہے۔

علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوتا رائج ہے۔ (۱)

اور علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ (۲)

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے فرمایا (۳) کہ صحیح یہ ہے کہ لفظ اغلاق کے مفہوم میں اگر ادا، غضب، جنون اور ہر وہ امر شامل ہے جس کی وجہ سے آدمی کے ہوش و حواس اور عقل ملامت خد ہے۔ (۴)

(۱) رد المحتار ۶/۲۱۵

(۲) رد المحتار علی الدر المختار، کتاب الطلاق، مطلب فی طلاق الملعوش ۲/۹۳

(۳) رد المحتار ۶/۲۱۵

(۴) عند المسئلة ملخص من كشف الناري، کتاب الطلاق، ص ۴۵۳

طلاق مجنون و مکرہ کا حکم

مجنون کی طلاق تو بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، البتہ مکرہ یعنی وہ شخص جس پر زبردستی کی گئی ہو، اس کی طلاق کے بارے میں اختلاف ہے۔

حضرت حنفیہ، امام شافعی، بقاؤہ، ابراہیم خلیفی اور سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اکراہ کی وجہ سے صرف رضا فوت ہوتی ہے، اختیارِ نفوت نہیں ہوتا لہذا جب اختیار باقی ہے تو طلاق واقع ہوگی۔

یہ حضرات فرج بن فضالہ عن عمرو بن شرمیل معافری کے ایک اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ایک عورت نے اپنے شوہر کو طلاق پر مجبور کیا اور اس سے طلاق حاصل کر لی، حضرت عمرؓ کے پاس یہ مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے وہ طلاق صحیح قرار دیدی۔

حضرت ابن عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؓ سے بھی اسی طرح کے آثار منقول ہیں۔
حضرت ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اکراہ کی وجہ سے اختیار نہیں رہتا اور شرعی تصرفات کا دارومدار اختیار پر ہے۔

اسی طرح یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنے کی بھی اجازت دی گئی ہے "إلا من أکفره و فیه مطمئن بالإیمان" اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کہنے والے پر احکام کفر جاری نہیں ہوتے تو طلاق تو کلمہ کفر سے بہت کم درجہ کی چیز ہے اس پر بھی طلاق کا حکم جاری نہیں ہونا چاہئے۔ (۱)

طلاق سکران کا حکم

طلاق سکران (۲) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ (۳)

امام احمدؒ کا مشہور قول اور امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنفیہ

نکاح سے امام کریمؒ اور امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

۱ انکشاف النوری، کتاب الطلاق ص ۳۵۶، وانظر أيضا، الطهر المصنوع ۱۲/۳

(۲) سکران اس شخص کو کہتے ہیں جو فحش کی حالت میں مست ہو۔

(۳) امام شافعیؒ کا واضح قول یہ بھی ہے، امام حنبلؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ مستی اور مدہوشی کے عالم میں ہوتا ہے، اسے پتہ نہیں چلتا کہ اس کے منہ سے کیا نکل رہا ہے اور اس کے کیا اثرات ہوں گے بقصد و ارادہ کا اعتبار عقل سے ہے اور اس کی عقل زائل ہو گئی ہے۔
 قائلین وقوع طلاق فرماتے ہیں کہ اس کی عقل زائل ہونے کا جو سبب ہے وہ معصیت ہے، اس لئے حکماء اس کی عقل باقی سمجھی جائے گی تاکہ اس کو تنبیہ ہو نہ جہر اور تنبیہ کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو۔ (۱)

بچے کی طلاق کا حکم

بچے کے طلاق دینے کے بارے میں اختلاف ہے۔
 شافعیہ کے نزدیک بچے کی طلاق واقع ہو جائے گی۔
 لیکن امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ قریب البلوغ اور مرأحق ہو تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام احمد فرماتے ہیں اگر وہ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے تو ایسے بچے کی طلاق واقع ہو جائے گی۔
 حنفیہ کے نزدیک بچے کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ (۲)

طلاق موسوس کا حکم

”قال الإمام البخاری: وما لا یجوز من إقرار المونسوس“ (البخاری)
 موسوس اس آدمی کو کہا جاتا ہے جس کو کثرت سے دوسرا آتا ہو۔
 اگر کسی کو طلاق کا دوسرا آیا تو جمہور علماء کے نزدیک دوسرے طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کے لئے تلفظ یا کتابت ضروری ہے اور دوسرے میں نہ تلفظ ہوتا ہے اور نہ کتابت۔
 امام بخاری فرماتے ہیں کہ طلاق موسوس اس لئے واقع نہیں ہوگی کہ اس کی نیت نہیں ہوتی۔
 ابن سیرین اور ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ موسوس نے اگر طلاق کا عزم کیا ہے تو اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی، امام مالک سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے، قاضی ابوبکر بن مرلی نے اس کو قوی بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور کا مسلک یہ نہیں ہے۔ (۳)

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص ۳۵۷

(۲) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص ۳۶۶

(۳) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص ۳۶۰، وظہر لایف، الدر المنہر، ۱۰۱/۳

غلطی یا بھول میں طلاق دینے والے کا حکم

غلطی یا بھول میں طلاق دینے والے کے حکم میں اختلاف ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ (۱)

حنفہ کی دلیل مشہور حدیث ہے جس کو امام ابو داؤد نے نقل کیا ہے "ثلاث جدهن جده،

وہر لہن جده، الکاح والطلاق والرجعة"۔ تو جب ہزل کا اعتبار کیا گیا ہے تو خطاء، غلط اور نسیان کا

بھی اعتبار کیا جائے گا۔

جمہور حضرت ابن عباس کی ایک مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے: "ان

اللہ نجاور عن امتی الخطاء والنسیان وما استکبر هو اعلیہ" (۲)

"حاملہ متوفی عنہا زوجہا" کی عدت کیا ہے؟

"عن الاسودیس ابی السنابل بن بعکک قال وضعت سبعة بعد وفاة زوجها

بذلثة وعشرین یوماً وخمس وعشرین، فلما نعلت نشوت لکاح فانکر علیہا، فلذکر

دیک لسی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان تفعلی فقد حلّ اجلها" (رواہ الترمذی)

متوفی عنہا زوجہا (۳) کی عدت کا بیان اس آیت میں ہے "والذین يتوفون منکم ویملکون

اذا راجعتم بانهن اربعة اشهر وعشراً" (آیہ)

اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے "واولات الاحمال اجلهن ان یضع

حملهن"

اس دونوں آیتوں کی روشنی میں "متوفی عنہا زوجہ غیر حاملہ" کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینے

دس دن اور "حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا" کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں

تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی "حاملہ متوفی عنہا زوجہا" کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی

عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

(۱) جامع - حنفی فقہاری: ۳۵۹/۲

(۲) کنز الدوری، کتاب الطلاق، ص: ۳۵۸

(۳) ص: ۱۲۱، کتاب النکاح، ص: ۱۲۱

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں "حاملہ متوفی عساکر و جہا" کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا۔

ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جائے ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اربعہ الا علین ہے، شروع میں حضرت ابن عباس کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

نیر ترندی میں حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے "قالت رخصت سبعة الا سمية بعد وفاة زوجها يسير فاستفت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فامرهم ان يتزوج" امام ترندی نے اس روایت کو "حسن" قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے اس روایت کو سب سے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی "اولات الاحمال" پہلی آیت یعنی "واللهن يتوفون منكم" کے لئے تعارض صورت میں ماننا ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کہتا۔ جس حضرت نے اربعہ ما جس کا توں اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سیدہ اسمیہؓ کی روایت سے پہنچی تھی اور اربعہ ما جس کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ اس کو یہ علم نہ تھا کہ کوئی آیت نذر کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کوئی آیت مؤخر ہو کر مانع ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "من شاء باهله ان سرور النساء القصوى (سورة الطلاق) برئت بعد التي في البقرة"

نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "لو وصفت وروجهما على سريره لانقصت عدتها ويحل"

لهما ان تتزوج" واللہ اعلم وعلمہ اتم (۱)

سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں؟

"عن ام عطية قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله

(۱) ملخص من درس ليرمدي ۳۵۷/۳، كشاف المير المختصود ۱۶۰/۳، وكتف الباري، كتاب الطلاق، ص ۵۵۲

والیوم الآخران لیحل فوق ثلاث الاعلی زوج . الخ " (رواہ البخاری)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین دن سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ یہی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدة الوفاة (۱) پر واجب ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلک ہو یا کتابیہ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثورؒ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حدیث باب

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں "لا یحل لامرأة تؤمن بالله" کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "احمداد" یعنی سوگ "مرأة" پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور "مؤمنہ" پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔ (۲)

کیا مطلقہ عورت سوگ منائے گی؟

مذکورہ بالا تفصیل "متوفی عہاز وجہا" کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سو رعید کے بارے میں تو ترک حد اتفاق علیہ ہے البتہ مقبوت یعنی مطلقہ بائنے یا مغلطہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس پر بھی حد اور واجب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلاسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جو باقر مانتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔ (۳)

(۱) نعمت جو شوہر کی وفات کی مدت گزاری ہو۔

(۲) منہج منہج ترمذی ۳/۳۶۱، واطر ایضاً، الدر المنثور ۳/۱۵۳، وکملۃ فتح الملہم ۱/۲۵۱

(۳) جامع، ترمذی ۳/۳۶۲، وشرح الترمذی علی صحیح مسلم، ۱/۳۸۶، والہدایۃ مع فتح القدیر ۳۰/۶۰

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم

”عن ریب قالت سمعت امی ام سلمة تقول: جئت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! إن ابنتي توفّي زوجها وقد اشكت عيها أفكحلها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا، مرتين أو ثلاث مرات، كل ذلك يقول لا“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ معتدہ و عورت کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حدیث باب سے استدلال کر کے یہ کہتے ہیں کہ معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گا کہ اس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپؐ نے استحصال یعنی سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔

دن کے وقت سرمہ لگانے کا حکم

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے۔

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسیدؓ کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں۔

”إن روحها توفي وكانت تشكي عيها فتكتحل بالجلء... قالت عند ذلك أم سلمة دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفي أبو سلمة وقد جعلت علي عيني صبراً فقال ما هذا يا أم سلمة؟ فقلت إنما هو ضمير يا رسول الله ليس فيه طيب، قال إنه يشب الوجه فلا تجعل عليه إلا ما للليل وترعينه بالسوا“ (۱) (الحديث)

(۱) ملخصاً من فروع ترمذی، ۳/۲۲۳، وشرح الترمذی علی صحیح مسلم، ۱/۳۸۷، وفتح القدیر، ۶/۶۳۱

معتدہ مطلقہ کے گھر سے نکلنے کا حکم

معتدہ مطلقہ کے گھر سے نکلنے کے بارے میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مطلقہ عورت دن کے وقت ضرورت کی بناء پر دوران عدت گھر سے باہر نکل سکتی ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک معتدہ مطلقہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتی۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں: "طَلَّقْتُ خَالَتِي

، فَأَرَادَتْ أَنْ تَجْلِسَ خَلِّهَا، فَنَزَحَ هَارِجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَاتَّبَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ:

اُخْرَجِي، فَخُذِي نَحْلَكَ، فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصْلُقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا" یعنی حضرت جابرؓ فرماتے

ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہو گئی تو انہوں نے (دوران عدت) میں چاہا کہ اپنے باغ کا پھل کاٹ لیں، انہیں ایک

فحص نے گھر سے باہر نکلنے سے منع کیا تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں تو آپؐ نے فرمایا تم نکل کر

اپنے باغ کا پھل کاٹ سکتی ہو، بہت ممکن ہے کہ تم اسے صدقہ کر دو یا دوسری کسی بھائی میں خرچ کرو۔

ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ مطلقہ عورت دوران عدت گھر سے باہر

نکل سکتی ہے، جیسا کہ اس روایت میں ہے۔

حضرت حنفیہ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں "وَلَا يَسْخَرُ جَنِّ إِلَّا أَنْ يُنْفَخَ

بَعْضُ حُشَّةٍ مِيسَةٍ" یعنی وہ مطلقہ عورتیں گھر سے نہیں نکل سکتیں مگر یہ کہ وہ کسی واضح برائی کا ارتکاب کر لیں،

اس آیت کریمہ کے عموم سے استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ اس میں تمام مطلقات کو صراحۃً عدت ختم ہونے

تک گھر سے باہر نکلنے سے منع کیا گیا ہے، لہذا معتدہ مطلقہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتی۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے، اور خبر واحد

سے کتاب اللہ کی تفصیص یا تنقیہ جائز نہیں، اور اس حدیث کی یہ تاویل بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ احکام عدت

کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہو۔ (۲)

(۱) الأُصول والنواجم ۸۳/۲

(۲) كشف الباری، کتاب الطلاق، ص ۵۶۹

اُم ولدہ کی عدت کتنی ہے؟

”عن عمرو بن العاص قال: لا تليسوا عليسانة لبيا صلى الله عليه وسلم، عده المتوفى عها روجها أربعة أشهر وعشراً يعني أم الولد“ (رواه أبو داود)

مولیٰ کے انتقال کے بعد اُم ولدہ کی عدت عدت میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد (روایت مشہورہ کے مطابق) فرماتے ہیں کہ اُم ولدہ کی عدت ایک حیض ہے، یہ حضرات مؤطا امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے استدلال کرتے ہیں ”عن ابن عمرؓ انه قال في أم الولد يتوفى عها سبدها ثلثة حبضة“

سعید بن المسیب، ابن سیرین، مجاہد، عمر بن عبدالعزیز اور امام احمد (دوسری روایت کے مطابق) یہ فرماتے ہیں کہ اُم ولدہ کی عدت چار ماہ دس دن ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

اور حضرات حنفیہ، سفیان ثوری، عطاء اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ اُم ولدہ کی عدت تین حیض ہیں، حضرت طلحہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ”امام شافعیہ عمرؓ“ کہ اس مسئلہ میں ہمارے پیشوا حضرت عمرؓ ہیں۔

حدیث باب کی توجیہ

حدیث باب مسلک جمہور یعنی شافعیہ مالکیہ اور حنفیہ سب کے خلاف ہے، لہذا اس کی توجیہ کرنا ضروری ہے، اور اس کی توجیہ میں قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔

چنانچہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اُم ولدہ کی دو قسمیں ہیں ایک منکوحہ، اور ایک غیر منکوحہ۔

منکوحہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک باندی تو ہو اُم ولدہ لیکن اس کے مولیٰ نے اس کا کسی سے نکاح کر دیا ہو، اور غیر منکوحہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا نکاح کسی سے نہ ہوا ہو۔

اب اگر حدیث باب میں اُم ولدہ سے غیر منکوحہ مراد لیا جائے تو اس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں، اور اگر منکوحہ مراد لیا جائے تو پھر اس کی توجیہ ممکن ہے، کہ اس صورت میں تو موت مولیٰ سے عدت واجب نہ ہوگی بلکہ موت زوج سے عدت واجب ہوگی، اب موت زوج کی دو صورتیں ہیں،

ایک یہ کہ موت زوج، موت مولیٰ سے پہلے ہو اس صورت میں تو اس کی عدت دو ماہ پانچ دن

ہوگئی یعنی آزاد عورت کی نصف، اور اگر موتِ زوج موتِ موٹی کے بعد ہو تب بیشک اس کی عدت چار ماہ دس دن ہوگی، اس لئے کہ موتِ موٹی سے وہ اتم ولد حرہ اور آزاد ہوگئی، اور حرہ منکوحہ کی عدتِ وفات چار ماہ دس دن ہی ہے۔ (۱)

ظہار کے معنی اور حکم

ظہار اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو یا اس کے جسم کے اہم اور مشہور جزء کو اپنی محرماتِ ابدیہ کے جسم کے اس جزء سے تشبیہ دے جس کی طرف نظر کرنا اس کے لئے حرام ہو جیسے اپنی بیوی سے یوں کہہ دے کہ تم مجھ پر میری ماں کی پینچہ کی طرح حرام ہو یا تیرا سر یا پیٹ میری ماں کے سر یا پیٹ کی طرح ہے، ان الفاظ کہنے کے بعد اس عورت سے جماع کرنا اور بوس و کنار ہونا سب حرام ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ کفارہ ظہار ادا کر دے تو پھر جماع جائز ہو جائے گا، اور کفارہ کی ترتیب یہ ہوگی کہ اول تو غلام آزاد کرنا متعین ہے اگر غلام میسر نہیں تو ساٹھ دن روزے رکھے اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑیگا۔ (۲)

کفارہ ظہار میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟

”عن أبي سلمة.... ان سلمان بن صحر... جعل امرأته عليه كظہارمه حتى يمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً.... فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اعنني رقية، قال لا اجد ها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا أستطيع، قال - اطعم ستين مسكياً، قال لا اجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعروة بن عمرو - اعطه ذلك العرق وهو مکتل يا اخي خمسة عشر صاعاً أو مئة صاعاً اطعام ستين مسكياً“ (درآہ الترمذی)

کفارہ ظہار میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعی اور امام احمد قریباً بتاتے ہیں کہ کفارہ ظہار میں جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک منہ گندم دینا ہوگا، یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ حدیث

(۱) الدر المنثور علی منی لمی دلفوز یا بیضاہ وہان ۱۶۲/۳

(۲) نوحہات شرح مشکوٰۃ ۲۴۶/۵

باب کے واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ہند ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ ہند ہوتے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک ہند آیا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع "کھجور" یا "جو" یا نصف صاع گندم دینا

ہوگا، کماہو فی صدقة الفطر۔ (۱)

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن صححر کے طریق سے ابن العلاء ابیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے طہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا "فاطعیم وسقائیم تعربین مستبین مسکیناً" اور سنن ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو دس ہی کا تھا، (۱) اس لئے آپؐ نے شروع میں "اطعیم مستبین مسکیناً" فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد میں جب انہوں نے "لا اجد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپؐ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کالی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔ (۲)

ایلاء کے معنی اور حکم

ایلاء لغت میں حلقہ کو کہتے ہیں، شریعت کی اصطلاح (۳) میں اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ چار ماہ یا اس سے زائد تک اپنی بیوی کے ساتھ جماع نہیں کرے گا۔ (۴)

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۃ یحییٰ ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزرنے جانے دے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہوگی؟

(۱) مظهر لفصل المذنب، المعنی لایم الفاسد، ۳۶۰/۷

(۲) کھلی روغیہ لایم دؤد

(۳) ملخص من درس لرمزی ۳۶۵/۳ مظهر لفصل المسائل المصطفیٰ بالطہار، المذنب المصنوع ۱۰۵/۳

(۴) منبع المعنی عن قرآن المنکر حد اربعۃ اشهر فصاعداً فتنقض کذا البین

(۵) درس لرمزی ۳۶۶/۳

احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء
فاضی کی حاجت نہ ہوگی۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے
پر فاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔ (۱)
مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "للمسلمین یزولون من نساءهم تبرئص أربعة أشهر فإِنْ
لَمْ يَأْتُوا اللَّهَ عَفْوَراً حَمِماً وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ" سے ہے کہ اس میں چار مہینے
گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مدت گزرنے سے طلاق واقع
نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفی کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن
عباس، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود
بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ حضرت عثمان اور زید بن ثابت فرماتے ہیں "إِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ
أَشْهُرٍ فَهِيَ رَاحِدَةٌ وَهِيَ أَحَقُّ بِعَسَايَا عِدَّةِ الْمَطْلُوقَةِ"۔

جہاں تک آیت قرآنی سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس آیت کریمہ کی تفسیر حضرت
عبداللہ بن عباس سے یہ منقول ہے "انقضاء الأربعة عریبة الطلاق والقی الجماع"۔ (۲)

لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی

لعان لغت میں دھتکارنے اور دودھ کرنے کے معنی میں آتا ہے۔

اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں "شهادات مؤکدات بالایمان مقرونة
باللعن قائمة مقام حد القذف فی حقه ومقام حد الرنا فی حقها" کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے "ایمان مؤکدات بالشهادات... الخ" گا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت "شهادات مؤکدات بالایمان" ہے، اس لئے

(۱) جامع لطیف المنصب، المعنی لاہر، قسط: ۳۱۸/۷

(۲) مائتہ معنی، ج ۱، ص ۳۶۶/۳

ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے۔ اور شواہد کے نزدیک یہ کہ اس کی حقیقت "ایمان مؤکدات بالشہادات" ہے، اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے الیت یمن کافی ہے۔ (۱)

لعان کا حکم

"عن ابن عمر قال لا غنَ رجل امرأته و فارق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہما والحق الولد بالام" (رواہ طبرانی)

لعان کے بعد فرقت کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفیس مدت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفیس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے۔

جبکہ امر علیہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے، لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں۔

بلکہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو "لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الروح وحده كالطلاق" یعنی یہ ایک ایسی فرقت اور جدائی ہے جو قول کی وجہ سے وجود میں آگئی ہے لہذا وہ طلاق کی طرح صرف روح کے قول سے وجود میں آ سکتی ہے، عورت کے قول کی ضرورت نہیں۔ (۲)

حدیث باب خنیہ کی دلیل ہے جس میں "وفارق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہما" کے الفاظ آئے ہیں۔ (۳)

(۱) راجع، التہذیب للعقائد ۳/۱۶۶

(۲) راجع، العنسی لابن القاسم ۵/۴۱۰، وفتح الباری ۹/۵۵۸

اس سیکے میں حدیث اور ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ نفیس لعان سے فرقت واقع ہوگی۔ ترمذی ماکم سے بلکہ شہر طلاق دے گا تو فرقت واقع ہوگی۔

(۲) اور یہ کہ اگر فرقت نفیس نسبت گانے سے واقع ہو جائے گی جہاں کی الیت آئے یا آئے، یہ تو بالامیہ کا ہے۔ (کنز الباری)

کتاب الطلاق، ۵۳۰، متن ابی الاویس وفتح الباری ۸۴/۲۰

(۳) فوس برملی ۳/۳۶۶، مع الحاشیہ، وفتح الباری، ۱۲۲/۳، وکنز الباری، کتاب الطلاق، ص ۵۳۰

لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت

ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاق بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلایا اور اس پر حد تلافی جاری ہو گئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب سنا کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمت رضاع اور حرمت مصاہرت۔

مستدلات ائمہ

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "المتلاعان إذا انفرا فلا یجتمعان أبداً"۔

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویر مجہانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے "فلما طرغما من لئاعهما قال عویرم۔ کذبت علیہا رسول اللہ! ان امسکتہا، فطلفہا ثلاثا قبل ان یامرہ رسول اللہ، قال ابن شہاب فکانت سعة المتلاعین"۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے لہذا المتلاعن (لعان کرنے والے) کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی، کما فی العین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعلی زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی۔ (۱)

جہاں تک امام ابو یوسفؒ کی مستدل روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو

(۱) لأن سبب هذه الفرقة فذات الزوج لأنه يوجب المتلاعن والنعاين يوجب التعريق والتعريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط معصاة إلى التلفد السابق موكل بفرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سيئاته تكون طلاقاً كما في العین والصلح والإبلاء۔

یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ "متلا عنین" حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کاروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلا عنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلا عنین نہیں رہتے، اس لئے "العتلا عنان إذا انفراقاً لا یجتمعان أبداً" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی کذب گروی تو قذف روج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلا عنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمیت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلا عنین کے ساتھ خاص تھی۔ (۱)

تعریضاً بچے کے نسب کا انکار کرنے کا حکم

"عن ابی ہریرۃ أن رجلاً أتى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یرسل اللہ، ولذ لی غلام أسود، فقال هل لك من إبل الح" (رواہ البخاری)

اگر کوئی شخص مراٹھا اپنے بچے کے نسب کا انکار نہ کرے بلکہ تعریضاً انکار کرے، تعریض کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی ایسی بات ذکر کرتا ہے جس سے غیر مذکور بات معلوم ہوتی ہو، مثلاً کہ "بھئی میرے رنگ تو کالا ہے، یہ بچہ گورے رنگ کا کیوں پیدا ہوا" اس جملہ کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ بچہ میرا نہیں ہے، اس تعریض پر لعان مرتب ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے نزدیک تعریض پر نہ حد قذف جاری ہوگی، اور نہ ہی راجعین کے درمیان لعان کرایا جائے گا البتہ تعزیر اس کو سراوی جاسکتی ہے۔

حضرات مالکیہ کے نزدیک تعریض کی وجہ سے لعان اور حد دونوں جاری ہوں گے۔

امام احمد سے ایک روایت جمہور کے مطابق اور دوسری روایت مذہب مالکیہ کے مطابق ہے۔ (۲)

حدیث باب

حدیث باب جمہور کی دلیل ہے، کہ ایک شخص (۳) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں

(۱) ملخصاً درس برمدی ۱۳ ۷ ۴ و کتابی الدر المنصور ۱۲۷/۴ و کشف الباری، کتاب الطلاق ص ۵۴۰

(۲) النظر فی فصل حد المدعی، الأبواب والبرامج ۸۶/۲

(۳) اس شخص کا نام شمیم بن قادیان تھا۔

ماضی ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے ہاں ایک سیاہ لڑکا پیدا ہوا ہے (یہ تعریف تھی کہ میں تو سفید ہوں اور لڑکا سیاہ ہے تو وہ میرا بیٹا کس طرح ہو سکتا ہے) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟“ اس نے کہا ”ہاں“ آپؐ نے پوچھا ”وہ کس رنگ کے ہیں؟“ اس نے کہا ”سرخ“ آپؐ نے پوچھا، کیا ان میں کوئی سیاہ مال بہ خاک کی رنگ بھی ہے؟“ اس نے کہا ”ہاں“ آپؐ نے فرمایا ”ایسا کیونکر ہوا؟“ اس نے کہا ”شاید کسی رنگ نے اس کو کھینچا ہو، آپؐ نے فرمایا ”تو ممکن ہے کہ تیرے اس بیٹے کو بھی کسی رنگ نے کھینچا ہو۔“ (۱)

کتاب البیوع وما يتعلق بها

نیلام کے جواز میں اختلاف فقہاء

”عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم باع حلساً وقد حاً وقال: من يشتري هذا الحلس والقدح؟ فقال رجل: أحذنها بدرهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من يريد علي درهم فأعطاه رجل درهمين، فباعهما منه“ (رواه الترمذي)

”بیع المرابدة“ یعنی نیلام کے جواز کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں۔

- (۱) جمہور فقہاء کے نزدیک نیلام کرنا مطلقاً جائز ہے۔
- (۲) حضرت ابراہیم نخعی کے نزدیک نیلام مطلقاً جائز نہیں۔
- (۳) امام اوزاعی کے نزدیک مال غنیمت اور مال میراث میں نیلام جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

جمہور فقہاء کا استدلال حدیث باب سے ہے جو نیلام کے جواز پر بالکل صریح ہے۔

حضرت ابراہیم نخعی کا استدلال اس حدیث سے ہے ”نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السوم علی سوم أخیه“۔

لیکن جمہور اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”سوم علی سوم أخیه“ کی مراد اس وقت ہے جب بھائی کے بیٹے میں مال کے دل میں اسی مشتری کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنے کا ارمان پیدا ہو گیا ہو، لیکن اگر مال کے دل میں یہ ارمان اور تھاں پیدا نہیں ہوا بلکہ ابھی بات چیت جاری ہو تو ایسی

(۱) راجع لہذا المذہب، تکملة فتح المصمم، ۳۲۵، کتاب البیوع، مسئلہ بیع المرابدة

صورت میں یہ "سوم علی سوم اخیہ" میں داخل نہیں، لہذا جائز ہے۔

امام اوزاعی کا استدلال دارقطنی کی ایک حدیث سے ہے "بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع قس برید بالافی الغنائم والحواریث"۔

جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔ (۱)

تلقی جلب بیع کا حکم

"عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان ی تلقی الجلب فان نفاہ
ایسان فان عہ فصاحب السلعة فیہا بالخیار اذا ورد السوق" (رواہ الترمذی)

"تلقی الجلب" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر باہر سے سامان تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کے لئے لا رہا ہے اور دوسرا آدمی اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی اس سے ملاقات کر کے وہ سامان تجارت اس سے خرید لے، اس کو "تلقی الجلب" اور "تلقی البیوع" بھی کہا جاتا ہے۔
حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تلقی الجلب" سے دو وجہ سے منع فرمایا ہے۔

ایک وجہ "ضرر" ہے کہ جو شخص شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامان خرید لے گا وہ تنہا اس سامان کا اجارہ دار بن جائے گا، پھر وہ پہلے تو ذخیرہ اندوزی کرے گا، اور جب اس سامان کی قیمت زیادہ ہو جائے گی اس وقت وہ اپنی من مانی قیمت پر بازار میں فروخت کرے گا، جس کے نتیجے میں مہنگائی ہو جائے گی اور لوگ اسی قیمت پر خریدنے پر مجبور ہوں گے، اس لئے کہ وہ سامان دوسروں کے پاس موجود نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اس میں شہر والوں کی ضرر ہے۔

ممانعت کی دوسری وجہ "غرر اور دھوکہ" ہے کہ عموماً جو لوگ شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامان تجارت خریدتے ہیں، اکثر و بیشتر وہ آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی دیا کرتے ہیں، اس لئے کہ آنے والے تاجر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بازار میں اس چیز کے کیا دام چل رہے ہیں۔

اختلاف فقہاء

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر کو دھوکہ دیکر اور اس کو اس سامان کی غلط قیمت بتا کر اس سے وہ سامان کم داموں میں خرید لیا، لیکن جب باہر سے آنے والے تاجر شہر کے اندر داخل ہوا تب اس کو معلوم ہوا کہ مشتری نے جھوٹ بول کر اور دھوکہ دے کر کم قیمت میں وہ سامان خریدا ہے، تو کیا اس صورت میں بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

علامہ ابن حزم اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بیع ہی منعقد نہیں ہوگی۔

ائمہ خلافت فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں بیع منعقد ہوگی، مگر اس کے ساتھ ساتھ بائع کو اختیار فسخ بھی حاصل ہوگا۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بیع تو منعقد ہو جائے گی البتہ بائع کو اختیار فسخ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے یہاں خیارات مضمون نہیں ہوتا۔ (۱)

حدیث باب

اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

فقہاء حنفیہ نے حدیث باب کے جواب میں بہت سی تاویلات کی ہیں، لیکن کوئی تاویل قابل اطمینان نہیں ہے، کیونکہ حدیث باب کے الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک زیادہ قوی ہے، جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ بات بھی محل کلام ہے کہ امام صاحب سے عدم خیارات ثابت ہے یا نہیں؟ مگر ثابت ہو تو پھر غالب گمان یہ ہے کہ جس حدیث میں یہ الفاظ ہیں وہ حدیث امام صاحب کو نہ پہنچی ہو۔

اس لئے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بائع کو بیع کا اختیار حاصل ہے، چنانچہ علامہ ابن حاتم نے فتح القدیر میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ بائع کو اختیار ملے گا۔ (۲)

(۱) خیر منہج کی تفصیل: ص ۷۱ کی من شامہ تمل۔

(۲) راجع للتفصیل المذكور، إمام طبری ۳۰۵/۶، وشرحہ بر طبری ۴۳/۱، وخراس مسلم ۳۱/۲، وراجع للمستقل

المسئلة بالمتن، والجب، إمام طبری ۳۰۵/۶۔

بیع التمر بالرطب کا حکم

”عن عبد اللہ بن یزید ان ریداً أباع عیاش مائل معداً رضی اللہ عنہ . . . وقال سعدٌ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال یمن حوله ایمن الرطب إذا یس؟ قالوا نعم، فہی عن ذلک“ (رواہ الترمذی)

”رطب“ تر بھجور کو کہا جاتا ہے اور ”تمر“ خشک بھجور کو کہا جاتا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ بیع التمر بالرطب جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، ان کی دلیل حدیث باب ہے کیونکہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”بیع التمر بالرطب“ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے استفسار فرمایا کہ تر بھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں، عرض کیا کیا جی ہاں چنانچہ آپؐ نے اس طرح لین دین سے منع فرمایا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا متاثر اور برابری کے ساتھ جائز ہے، متاثر اور زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔ (۱)

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل اس واقعہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ جب وہ بغداد شریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپؒ سے متعدد سوالات کئے، ان میں ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ متاثر کے ساتھ جائز ہے۔ علماء نے سوال کیا کہ جائز ہونے کی دلیل کیا ہے؟ امام صاحبؒ نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنائی کہ ”الشعر بالتحر والفضل رہا“ یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کر کے بیع کرنا جائز ہے، مگر زیادتی رہا ہے۔

پھر امام صاحبؒ نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تمر سے ہے یا صنف جنس ہے؟ اگر تمر جس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے، اور اگر تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ صنف جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے ”وإذا اختلف الأحاس فبیعوا کیف شئتم إذا کان یداً بید“

(۱) راجع، عمدة القاری ۱/۲۹۰، وإعلام الس ۱/۳۱۹، وتكملة فتح العلوم ۱/۳۰۱، کتاب البیوع، مسئلۃ بیع الرطب بالتمر

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے جواب میں امام صاحب قمراتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں، اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابل استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیع نسیم یعنی ادھار کی بیع پر محمول ہے، اس لئے کہ تمام اموال ربویہ میں سے ہے، اور آپس میں ہمارے کے وقت یہ ایسا ادھار ضروری ہے، "نسیم" جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے "انہ علیہ السلام بھی عن بیع النمر بالربط نسیم" (۱)۔

پھل کی بیع قبل بدو الصلاح و بعد بدو الصلاح

"عن اس عمر بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن بیع الثمار حتی یدو صلاحها، نہی البائع والمبتاع" (رواہ مسلم)

بدو الصلاح کی تفسیر

حنفیہ کے نزدیک "بدو الصلاح" سے مراد پھل کا عاہت اور آفت سے مأمون ہو جانا ہے، شافعیہ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس میں عاہت یا فسخ (منہاس یا پکنے) کے آثار ظاہر ہو جائیں، بظاہر یہ صرف تعبیر کا اختلاف ہے، حقیقت میں دونوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ (۲)

مسئلہ کی تفصیل

اس بات پر اجماع ہے کہ بیع انشاء قبل الظہور یعنی پھلوں کی بیع ظاہر ہونے سے پہلے باطل ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ یہ بیع اس حدوم ہے، البتہ ظہور کے بعد اس میں دو احتمال ہیں یا بیع قبل بدو الصلاح اور یا بعد بدو الصلاح، دو کی، اور ہر صورت میں مسئلہ مجتہدین میں اختلاف ہے۔

- ۱- بیع شرط اقلین "بائع کی طرف سے یہ شرط ہو کہ مشتری فوراً اپنا پھل درخت سے کاٹ لے۔
- ۲- بیع بشرط الترتیب "مشتری یہ شرط لگائے کہ لہذا متعین وقت تک یہ پھل درخت پر لگے رہیں۔

(۱) منہاس، تقریر لکھنؤ، ۸۲/۱، وقرس مسلم، ۸۴/۲، ولفحات المصنف، ۵۹۳/۳۔
(۲) واضح، صفحہ ۳۸۹/۴۔

۷۔

۲۔ بیع بالاطلاق یعنی بغیر کسی شرط کے عقد ہو جائے نہ تو اس میں قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی

ترک کی۔

قبل بدو الصلاح کا حکم

بعد قبل بدو الصلاح بیع کی مدد بذیل تین صورتیں ہیں

(۱) بیع بشرط القطع۔۔۔۔۔ یہ صورت بالاطلاق جائز ہے۔

(۲) بیع بشرط الترتک۔۔۔۔۔ یہ صورت بالاطلاق باطل ہے۔

(۳) بیع بالاطلاق۔۔۔۔۔ یعنی بیع کسی قید و شرط کے بغیر ہو کہ نہ اس میں ترک کی شرط ہو اور

نیلے کی (یعنی فی درجۃ لا بشرط شئی) ہو یہ صورت احتسابی ہے۔

انکشاف کے ردیک اس صورت میں بیع باطل ہے، جبکہ عام عظیم کے ردیک یہ بیع جائز ہے۔

انکشاف کا استدلال حدیث باب کے عموم اور اطلاق سے ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں بیع

قبل بدو الصلاح سے مطلقاً ممانعت آئی ہے۔ (۱)

حضرت امام ابو حنیفہ کا استدلال بخلافی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے عن ابن عمرؓ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من باع مسلماً قبل ان یزیر فمصرفہا للبائع الا ان

بشرط اجتماع۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں بھل کو بیع میں

داخل قرار دیا حالانکہ جس وقت درختوں کی تانبہ (بیجہ کاری) ہوتی ہے اس وقت تک بھل میں بدو الصلاح

نہیں آتا اس وقت آپ نے اس کی بیجہ کاری قرار دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی

شرط لگائی جائے تو بھل کی بیع بدو الصلاح سے پہلے جائز ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عموم پر تو نہ

شکاشہ جو بھی عمل میں کرتے کیونکہ عام کا تمام قیہ ہے کہ بدو الصلاح سے پہلے بھل کی کوئی بیع جائز نہ ہو خواہ

بشرط القطع ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ائمہ ثلاثہ بشرط القطع کی صورت کو جائز کہتے ہیں، لہذا دوسری صورت جو مطلق عن الشرط ہو، نہ ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی ہو، یہ صورت بھی درحقیقت ”بشرط القطع“ ہی کی طرف راجع ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے یہ کہہ دے کہ تم اپنا پھل ابھی کاٹ کر لے جاؤ، لہذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا، اس لئے یہ صورت بھی جائز ہوگی، البتہ ”بشرط ترک“ والی صورت ناجائز ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مفید بیع ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔

بعد بدو الصلاح کا حکم

بیع بعد بدو الصلاح کی بھی وہی تین صورتیں ہیں جو قبل بدو الصلاح کی ہیں، یعنی (۱) بیع بشرط القطع (۲) بیع بشرط ترک (۳) بیع باطلاق۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بعد بدو الصلاح پھلوں کی بیع تینوں صورتوں میں جائز ہے، یعنی بشرط القطع والترک والاطلاق۔

اس حضرات کا استدلال حدیث باب کے مفہوم مخالف سے ہے، چونکہ حدیث باب میں نبی قبل بدو الصلاح کے ساتھ مقید ہے، لہذا نبی اسی کے ساتھ مختص ہوگی اور جو پھل بعد بدو الصلاح بیچا جائے گا اس سے نبی کا کوئی تعلق نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک بعد بدو الصلاح میں بھی وہی تفصیل ہے جو قبل بدو الصلاح میں ہے۔ یعنی بشرط ترک ناجائز اور باقی دو صورتوں میں جائز، کیونکہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ (۱)

”وضع الجوائح“ کی تفصیل

”عن جابر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین وأمر بوضع الجوائح... إلح“ (رواہ مسلم)

(۱) مختصر نس مباحات النقیح ۲۰۴/۳ و نظر ایضاً، إمام الباری ۳۶۷/۶ و درم مسلم ۸۰/۲ و تقریر ترمذی ۸۷۱، راجع لتفصیل هذه المسئلة، تكملة فتح الملهم ۲۸۳/۱، كتاب البیوع، باب البیوع عن بیع التمار قبل بدو صلاحها

اس حدیث میں دو حکم مذکور ہیں، "یک یہ کہ پھلوں اور باغات کو کئی سال کے لئے پیشگی بیچنا جائز

ہی ہے۔

دوسرا حکم "وضع الجوارح" کا ہے "جوارح" اجانحة کی جمع ہے، آفت اور مصیبت کو کہتے ہیں

یہاں مراد آفت ہلاک ہے جو پھلوں پر آتی ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر متعاقدین (بائع و مشتری) نے درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع کی

اور اتفاقاً کوئی آفت پہنچ گئی اور نقصان ہو گیا تو اس صورت میں صمان بائع پر آئے گا یا مشتری پر؟ مختلف

صورتیں ہیں

(۱) بیع قبل بدو الصلاح ہوئی در درختوں پر پھل کے ترک کے ساتھ ہوئی، اس صورت میں

بالا اتفاق بائع صامن ہو گا اس لئے کہ یہ بیع بال جوارح فاسد ہے اور بائع مشتری سے خس کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

(۲) بیع قبل بدو الصلاح ہوئی یا بعد بدو الصلاح ہوئی مگر قطع کی شرط کے ساتھ ہوئی اور ابھی

بائع اور مشتری میں تغلیہ نہیں ہوا تھا کہ آفت پہنچ گئی اس صورت میں بھی بالا اتفاق بائع پر صمان لازم ہے۔

(۳) اسی مذکورہ صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان تغلیہ ہو گیا اور مشتری سے پھل نہیں

تواڑھا کہ آفت پہنچی، اس صورت میں بالا اتفاق مشتری پر صمان لازم ہے۔

(۴) بدو الصلاح سے پہلے یا بعد میں بیع ہوئی اور پھل کاٹنے کے لئے وقت مقرر ہوا اور پھل

کاٹنے سے پہلے آفت پہنچ گئی، اس صورت میں بھی مشتری پر صمان لازم ہے۔

(۵) بدو الصلاح کے بعد بیع ہوئی مگر ترک و قطع میں سے کوئی شرط نہیں لگائی اور بائع و مشتری

میں تغلیہ ہو گیا پھر کوئی آفت پہنچ گئی اور نقصان ہو گیا، اس صورت میں اختلاف ہے کہ صمان کس پر آئے گا؟

امام ابو حنیفہ کا مذہب اور امام شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ اس صورت میں صمان مشتری پر لازم ہے

اور ائمہ جوئے کا حکم استنباطی ہے یعنی بائع کے لئے مستحب ہے کہ وہ آفت کی وجہ سے خس میں کمی کرے۔

امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں صمان بائع پر لازم ہے اور

وضع جوارح کا حکم وجوبی ہے۔

ام، لکھتے ہیں کہ اگر یہی نقصان ٹکٹ سے کم ہے تو وضع جوارح واجب نہیں ہے اور اگر

نقصان ٹکٹ یا ٹکٹ سے زیادہ ہو تو پھر وضع جوارح واجب ہے اور یہ صمان بائع پر لازم ہے۔

دلائل ائمہ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے جس میں ہے "اصیب رجل فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمار ابتاعھا، فکثر دینہ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ، فتصدق الناس علیہ"

اس سے معلوم ہوا کہ وضع جوارح واجب نہیں کیونکہ اگر وضع جوارح واجب تھا تو یہ شخص پھل خریدنے کی وجہ سے عین کیوں ہوا؟ اور اس کے ادائے دیں کے لئے چند کیوں کیا گیا؟

جو حضرات وضع جوارح کا حکم واجب کے لئے مانتے ہیں ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

لیکن اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ امر بوضع الجوارح سے مراد امر استحبابی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ان صورتوں پر محمول ہیں جن میں ضمان یا اتحاق بائع پر ہوتا ہے۔ (۱)

بیع میں شرط لگانے کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل سلف وبيع ولا

شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضم، ولا بیع مالک عندک" (رواہ الترمذی)

شرط کی قسمیں

شرط کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ایک وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ مناسب اور ملائم ہو اور عقد کا مقصد ہی ہو تو اس قسم کی شرط لگانے سے بیع ناسد نہیں ہوتی، کیونکہ وہ شرط مقصائے عقد ہونے کی وجہ سے خود بخود ثابت ہوتی ہے، جیسے مشتری کے لئے ملک کی شرط لگانا کہ بیع کے بعد مشتری بیع کا مالک ہوگا، ظاہر ہے کہ یہی عقد کا مقصد ہے۔

(۲) دوسری وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ ملائم تو نہیں اور نہ عقد کی مقصد ہی ہے، لیکن اس میں نہ مائدین کو کوئی نفع ملتا ہے اور نہ معقود علیہ کو جیسا کہ کوئی یہ شرط لگائے کہ جانور اس شرط پر دے رہا ہوں کہ اس کو آگے نہیں بیچوگے، ظاہر ہے کہ مائدین کا اس میں نفع نہیں اور نہ معقود علیہ جانور کا، کیونکہ وہ اہل استحقاق میں سے نہیں تو اس سے بھی بیع ناسد نہیں ہوتی، کیونکہ جانور کی طرف سے کوئی مطالبہ نہیں ہوتا تو اس میں نہ زیادتی یا غرض ہے اور نہ نزاں لازم آتا ہے۔

(۳) تیسری وہ شرط ہے جو مقصد کے عقد کے خلاف ہو اور عائدین میں سے کسی ایک کا اس میں نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ وہ انسان ہو، یعنی اس استحقاق ہو مثلاً کسی غلام کو اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو فروخت نہیں کرے گا تو اس شرط میں عائدین کا تو کوئی فائدہ نہیں، لیکن معقود علیہ کا فائدہ ہے اور اس کی طرف سے جب اس شرط کو پورا کرنے کا مطالبہ ہوگا تو نزع لازم آئے گا اور یہ ریادتی بلا عوض بھی ہے، اس لئے یہ شرط مفید عقد ہے اور اس کے لگانے سے عقد کا ثابت شدہ حکم لغو ہو جاتا ہے۔
البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فساد عقد کے لئے یک ہی شرط مفسد کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں ایسی شرط لگائی جائے جو مقصد کے خلاف ہو تو بیع اور شرط دونوں لغو اور باطل ہوں گے، خواہ ایک شرط لگائی جائے یا ایک سے زائد۔
جبکہ مالکیہ، حنبلیہ، امام ابن ابی شبرہ وغیرہ حضرات کے نزدیک ایک شرط فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوگی، بلکہ اس کے لئے کم از کم دو شرطیں ضروری ہیں۔
دلائل اس کے

حضرات مالکیہ اور حنبلیہ کا استدلال ایک تو حدیث باب میں "ولا شرطان فی بیع" سے ہے کہ اس میں تنہی کا ذکر احتراز کے لئے ہے اتقائی نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو شرط فاسد ہوں تو بیع باطل نہیں، اور اگر ایک شرط فاسد غیر ملزم ہو تو جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تنہی کی قید احتراز کی نہیں بلکہ اتقائی ہے، چنانچہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں "بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط"
لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہوتی ہے، خواہ ایک شرط ہو جو ایک سے زائد ہوں۔

جمہور کا ایک استدلال تو حضرت عمرو بن شعیب کی روایت سے ہے "ان السی صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن بیع و شرط" اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایک شرط لگانے کی صورت میں بھی بیع منوط ہے اور شرط بھی منوط ہے۔

عقلی اعتبار سے بھی جمہور کا مسلک رائج ہے، کیونکہ بیع و قبول سے بیع نام ہو جاتی ہے اور مالا جملہ بیع مشتری کی ملک میں آ جاتی ہے، اب مشتری کو اختیار ہے جیسے چاہے اس میں تصرف کرے اور

ظاہر ہے کہ اس میں کسی شرط کا لگانا مقدم عقد کے منافی ہوگا اور مشتری کے اختیار میں خلل کا باعث بنتا ہے۔
لہذا شرط کا لگانا مفاد راجح ہونا چاہئے۔ (۱)

”بیع قبل القبض“ کا حکم

”عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ابتاع طعاماً فلا یبعه حتی یمسک فیہ، قال ابن عباس: و احسب کل شیء مثله“ (رواہ مسلم)
بیع کی بیع قبض کرنے سے پہلے امر اور بعد میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور عثمان اسٹی کے عدادہ کسی سے اس کا جوار منقول ہیں، البتہ جواز کی تعلیم و تفصیل میں اختلاف ہے۔

امام احمد اور امام مالک کے نزدیک ”بیع قبل القبض“ کی ممانعت صرف مطعومات یعنی کھانے کی چیزوں کے ساتھ حاصل ہے، لہذا مطعومات کے علاوہ دیگر اشیاء میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے۔

ان کا استدلال ان احادیث سے جن میں صرف طعام کا ذکر ہے، مثلاً ”یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یمسک فیہ“

امام اسحاق کے نزدیک یہ ممانعت مطعومات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ حرام کیل اور روزنی چیزوں کا بھی حکم ہے، وہ ان احادیث کو جن میں طعام کا ذکر ہے معلول بطلان الکلیل والوزن قرار دیتے ہیں۔

جبکہ شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تمام منقولات کا یہی حکم ہے، البتہ غیر منقول چیز میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔

اور امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک یہ حکم تمام منقولات و غیر منقولات سب کو شامل ہے۔

ان کا استدلال منانی میں حضرت حکیم بن حزام کی روایت سے ہے ”قال قلت یارسول اللہ! انی رجل ابتاع هذه السیوخ و ابعها فما یحل لی و ما یحرم؟ قال: لا تبیع شیئاً حتی تقبضہ“ اس حدیث میں بیع قبل القبض کی مطلقاً ممانعت کی گئی ہے۔

شیخین کے مسلک کی وجہ ترجیح

شیخین کا مسلک دوسرے ائمہ سے قوی ہے، اس لئے کہ ”بیع قبل القبض“ کے ناجائز ہونے

(۱) لمحات التفتیح، ۱/۳۸۸، والتعلیل فی تقریر لمرملی، ۱/۱۰۷، وایضاً الدری، ۱/۳۱۲، وکلمۃ فتح المہم

کی وجہ تک ہے کہ قرض سے پہلے بیع کے ہاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور بقض نہ ہونے کی وجہ سے بیع مشتری کے مابین داخل نہیں ہوتی لہذا اس کو اس میں تصرف کا حق بھی نہیں ملے گا اور ظاہر ہے کہ غیر منقول میں یہ حالت موجود نہیں، کیونکہ وہاں ہاک کا احتمال بہت بعید ہے، اس لئے غیر منقول کو مستثنیٰ کیا گیا۔ (۱)

”بیع الحيوان بالحيوان“ کا حکم

”عن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان

سبيلة“ (رواه الترمذی)

چونکہ حیوان نہ کیلی ہے، نہ عددی ہے اور نہ وزنی ہے، لہذا اس میں کسی بھی فقیہ کے نزدیک صحتِ ربواً الفصل نہیں پائی جاتی، لہذا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ دستِ دست ہو تو اس میں تفاضل جائز ہے یعنی ایک حیوان کو دو حیوان سے بیچ سکتے ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نسبیہ یعنی اوہر کے طریقہ پر حیوان کی بیع حیوان سے جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد قمر ماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسبیہ جائز نہیں ہے۔ امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک حوازی اور دوسری عدم حوازی۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسبیہ بھی جائز ہے۔

دلائل ائمہ

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، حیوان کے مسلک پر صریح ہے۔ حضرت امام شافعی کا استدلال حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے کہ ایک مرتبہ ایک فلکی تیری کے موقع پر اونٹ کم پڑ گئے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جا کر اونٹ خرید، داد دیتے ہیں ”فكش أحد البعير بالبعيرين إلى أحل“ کہ میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض خریدتا ہوں اور اس کے طور پر۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو حضرت ابو رافع کیوں نہ خریدتے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریمِ رباع سے پہلے کا ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (۲)

۱۳۸۱۰ کتاب الصفاۃ والمراعاة، تفصیل مسئلہ الشرط فی البیع

(۱) مختصرات من فہم مسلم ۵۶/۲، ونفحات التذہیب ۶۳۱/۳، والتفصیل فی إتمام الباری ۲۳۹/۶

(۲) تہذیب التہذیب ۱۲۶۱، وفتح مسلم ۱۸۶/۲، ونظر للتفصیل، إتمام الباری ۳۰۷۶

”بیع اللحم بالحيوان“ کا حکم

”عن سعید بن المسیب مرسلان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع اللحم بالحيوان، قال سعید: کان من میسر اهل الجاهلیة“ (مشکوۃ المصابیح)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زندہ حیوان کا تبادلہ گوشت کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعی اس کو مطلقاً حرام اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر گوشت کو حیوان کے گوشت سے زیادہ رکھا جائے کہ گوشت کے مقابلے میں گوشت آجائے اور حیوان کے زائد حصوں کے بدلے میں اضافی گوشت آجائے تو یہ صورت جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ گوشت کے بدلے میں زندہ حیوان کا لین دین نقداً جائز ہے ادھار جائز نہیں ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جو ان کے مدعا پر واضح ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل بیوعات کے اصولی قواعد کی رعایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ گوشت سوزنی ہے اور حیوان غیر سوزن ہے لہذا اتھاؤ نہ ہونے کی وجہ سے کمی بیشی کے باوجود یہاں ربوا نہیں ہے لہذا جائز ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ادھار کے لین دین پر محمول ہے اور ادھار کے عدم جواز کے احناف بھی قائل ہیں کہ ایک طرف چیز موجود ہو اور دوسری طرف صرف وعدہ ہو تو یہ ناجائز ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل جاہلیت اس کو ناجائز سمجھتے تھے اس لئے ہو کر روکنے کے لئے یہ ممانعت آئی ہے۔ (۱)

کیا حرمت ربوا ”اشیائے ستہ“ کے ساتھ مخصوص ہے؟

”عن عبادۃ بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اللہب باللہب“

مثلاً تمثیل و التمر بالتمر مثلاً تمثیل الخ (درواہ الترمذی)

اس حدیث میں مندرجہ ذیل چھ اشیاء کی بیع ہم جنس سے ہونے کی صورت میں قاضی اور نساء کو حرام کیا ہے، اور ان کو اسوال ربویہ کہا جاتا ہے، اگر اسوال ربویہ کی بیع ایک دوسرے کے عوض میں اس طرح ہو کہ وہ ہم جنس نہ ہوں، مثلاً سونے کی بیع چاندی سے، تو قاضی جائز اور نساء حرام ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔

وہ چھ اشیاء یہ ہیں ۱- سونا، ۲- چاندی، ۳- گندم، ۴- جو، ۵- تمر، ۶- تمک۔

فقہاء کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ مذکورہ بالا حکم ان اشیائے مذکورہ ہی کے ساتھ خاص ہے یا سب سے، بلکہ جن اشیاء میں یہ علت پائی جائے ان بھی یہی حکم ہو؟ حضرت طاؤسؓ، قتادہؓ، راؤد ظاہریؓ، قسطنطینیؓ، مسروقؓ اور عثمانؓ نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ان اشیائے ستہ کے سوا کسی چیز کی بیع میں قاضی یا نساء منوع نہیں، مگرین قیاس کا یہی مذہب ہے۔

لیکن قیاس کو حجت ماننے والے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حکم معلول بالعدۃ ہے، اور مذکورہ اشیائے ستہ میں منحصر نہیں، جس دیگر اشیاء میں علت ربائی پائی جائے گی ان میں بھی قاضی اور نساء حرام ہوگا، لہذا حضرات میں اس علت کی تعیین میں اختلاف ہوا۔

علت ربویہ کی تعیین میں اختلاف

امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور متحد دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ علت "قدر مع التجانس" ہے یعنی سونے اور چاندی میں وزن ہے مع التجانس، اور باقی چار اشیاء میں کیل ہے مع التجانس، چنانچہ ان کے نزدیک کسی بھی کیلی یا وزنی چیز کی بیع جب ہم جنس سے ہوگی تو قاضی اور نساء حرام ہوگا، اور ربائی متحقق ہو جائے گا، اگرچہ وہ شئی مذکورہ بالا چھ اشیاء کے علاوہ ہو۔

امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ علت ربویہ سونے اور چاندی میں "ثمیت" (۱) ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں "طعم" ہے مع التجانس۔

مالکیہ کے نزدیک علت ربویہ سونے چاندی میں ثمیت ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں

(۱) "ثمیت" سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جس مانے کے لائق ہو، "طعم" سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز کھانے کی چیزوں کی قسم سے ہو۔

علم "ادخار" ہے مع التجانس (۱) اور بعض مالکیہ نے "ادخار" کے ساتھ "اقتیات" کی بھی تہ کی گئی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی چیز ذخیرہ کئے جانے کے قابل ہو، مگر وہ غذا کے قبیل سے نہ ہو تو تقاضی پختہ ہونا چاہئے، ورنہ حرام ہوگا، بعض کے نزدیک نہیں۔ (۲)

دلائل ائمہ

جہاں تک امام شافعی اور امام مالک کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے حرمت کی بدولت بیان فرمائی ہے، اس کی تائید میں ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہ علم اپنے اجتہاد سے فرمائی ہے۔

اور امام ابو حنیفہ نے جو علم بیان فرمائی ہے یعنی قدر اور جنس کا پایا جانا اس کی تائید مستدرک حاکم کی روایت سے ہوتی ہے، چنانچہ وہاں اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں "و كذلك ما يهلك ولو زن" یعنی یہی حکم ان چیزوں کا ہے جن کو کھل اور وزن کیا جاسکتا ہو، یہ حدیث اس بارے میں مرتع ہے کہ اشیائے متہ کے علاوہ جن چیزوں میں یہ حکم جاری کیا جائے گا وہ کھل یا وزن کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا۔ (۳)

تأیید سے پہلے اور بعد درخت کی بیج کا حکم

"عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ابتاع لبلا بعدا

لوزر فممنها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع . الخ" (رواه مسلم)

جس درخت پر پھل لگا ہوا ہو اس کی بیج کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ درخت کے ساتھ پھل کی بیج بھی ہو، اس صورت میں بالاتفاق پھل مشتری کو

ملے گا، حدیث میں "إلا أن يشترط المبتاع" سے بالاتفاق یہی صورت مراد ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عقد میں صراحت کر دی جائے کہ پھل بائع کا رہے گا،

صرف درخت کی ہوگی، اس صورت میں پھل بالاتفاق بائع کا ہوگا۔

(۳) "إلا أن يشترط المبتاع" کا مطلب یہ ہے کہ اگر خریدنے والے نے "إلا أن يشترط المبتاع" کا مطلب یہ ہے کہ وہ خریدنے والے کے

(۲) فروس مسلم لا إسناده صحيح ۱/۲۶۶ ص ۱۶

(۳) مطهر القمطیل، بیسم اللہ ص ۳۲۳/۲، والذیہ فروس ص ۱/۳۲۴، کلہما فی الشیخ الإسلام المصنف محمد بنی العسکری

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عقد مطلقاً درست کا ہو، پھل کا اس میں نہ یا اشیاء کوئی ذکر نہ ہو، حدیث میں "من ابتاع نخلاً بعد ان توبر فثمربها لعلہ یباعہا" سے یہی صورت مراد ہے، اور اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اختلاف فقہاء

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، خواہ بیع تأبیر (پیوند کاری) سے قبل ہو یا بعد میں۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر بیع تأبیر کے بعد ہوئی تو پھل بائع کا ہے، اور اگر پہلے ہوئی تو مشتری کا ہوگا۔ (۱)

قبل اتابیر کی صورت میں پھل مشتری کے ہونے پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب کے مفہوم مخالف ہے کہ اس میں "بعد ان توبر" کی قید احترازی ہے جس سے یہ معصوم ہوتا ہے کہ اگر قبل اتابیر بیع ہوگی تو پھل بائع کا نہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ معصوم ہی لف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

حنفیہ کی دلیل میں صاحب ہدایہ نے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع روایت ذکر کی ہے "ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من اشترى ارضا فیهانخل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المتاع" (۲) اس حدیث میں مؤبر اور غیر مؤبر کی کوئی قید نہیں، بلکہ اس میں فرمایا گیا ہے کہ مطلقاً پھل بائع کا ہے، خواہ بیع قبل اتابیر ہو یا بعد اتابیر۔ (۳)

خیار مجلس میں اختلاف فقہاء

"عن ابن عمر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول البعان بالخيار ما لم يتفرقا او يختارا... الخ" (رواہ الطرمذی)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس حدیث سے خیار مجلس کے ثبوت پر استدلال کیا ہے کہ بائع اور

(۱) نظر للتفصیل - عمدة القاری ۱۲/۱۲۰

(۲) المبسوط للسرعی ۱۳۵/۳۰۰

(۳) نظر للتفصیل - فوس مسلم ۹۵/۲، وایضاً الباری ۲۷۹/۶۰، ونبذات التفتیح ۱۲۲/۳

مشری روئوں کے لئے خیاری مجلس ملتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالاجدان (یعنی بائع و مشتری کا جدا ہونا) ہے، ان کے نزدیک بیع صرف ایجاب و قبول سے لازم نہیں ہوتی بلکہ ایجاب اور قبول کے بعد مجلس کی بقاء تک عائدین (بائع و مشتری) میں سے ہر ایک کو بیع صحیح کرنے کا اختیار ہے۔

ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بیع ایجاب و قبول سے لازم ہو جاتی ہے، لہذا وہ عائدین کے لئے خیاری مجلس کے قائل نہیں ہیں، ان کا استدلال اس آیت کے عموم سے ہے، ”ہا آیتھا الذین آمنوا أو لولہا بالعقود“۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ عقد ایجاب اور قبول سے تام ہو جاتا ہے، لہذا اس کا ایفاء اس آیت کی زر سے لازم ہوگا، اور خیاری مجلس اس کے منافی ہے۔

اور قیاس سے بھی حنفیہ اور مالکیہ کی تائید ہوتی ہے وہ اس طرح کہ نکاح، بیع، حلق علی مال اور کتابت، یہ چاروں عقود معاوضہ ہیں، ان میں بالاتفاق کسی کے نزدیک خیاری مجلس نہیں ہوتا، اور بیع بھی ایک عقد معاوضہ ہے، لہذا اس میں بھی خیاری مجلس نہ ہونا چاہئے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں خیاری سے مراد خیاری قبول ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ”بیع“ کا لفظ حقیقہً بائع اور مشتری پر اسی وقت تک صادق آتا ہے جب تک وہ فعلی بیع یعنی ایجاب و قبول میں مشغول ہوں، جب ایجاب اور قبول سے فارغ ہو گئے تو وہ حقیقہً ”بیع“ نہیں رہے، لہذا ”البیعان“ کو حقیقت ہی پر محمول کیا جائے گا، اور مطلب یہ ہوگا کہ دو آدمی جب تک فعلی بیع یعنی ایجاب و قبول میں مشغول ہیں اس وقت تک ان میں سے ہر ایک کو رد و قبول بیع کا خیاری حاصل ہے، اور یہی ”خیاری قبول“ ہے۔

اور ”مالم یصرفا“ کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد تفرق بالاقوال ہے نہ بالاجدان۔ (۱)

خیاری مغنوں میں اختلاف فقہاء

”عس ابن عمر یقول ذکر رجل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه یخذع لہی البیوع، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من مایعت ثقل لا خلابة، فکان إذا باع (۱) والعمیل لہی خوس مسلم ۶۷/۲، والعمیل الباری ۲۱۸/۶، والعمیل التہذیب ۵۶۳/۳، البیوع ۱۵۷/۱

بقول "لاخلابة" (رواہ مسلم)

"خیار مغنون" سے مراد یہ ہے کہ جو شخص "مستر بیل" ہو یعنی بیوع کے معاملے میں بصیرت نہ رکھتا ہو، دھوکا لگ جاتا ہو، ایسے شخص کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو اس کو بیع فسخ کرنے کا خیار ملے گا یا نہیں؟

چنانچہ حضرات حنابلہ اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ "خیار مغنون" ملے گا یعنی جو شخص "مستر بیل" ہو اس کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو اس کو خیار ملے گا کہ وہ چاہے تو عقد کو فسخ کر دے۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ حضرت حبان بن منقذ بیوع کے معاملے میں صاحب بصیرت نہیں تھے، معاملہ کرتے وقت صرف "لاخلابة" کہہ دیتے تھے اور جب کبھی نقصان ہو جاتا تھا تو تین دن کے اندر اندر بیع کو فسخ کر دیتے تھے۔

جبکہ حضرات حنفیہ مثلیہ اور اکثر مالکیہ کے نزدیک خیار مغنون نہیں ملے گا، خواہ وہ شخص مستر بیل ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ عقد آپس کی رضامندی سے محل پر واقع ہوا ہے اور متعاقدین (بائع و مشتری) عاقل بالغ ہیں، لہذا یہ بیع بھی دوسری بیوع کی طرح لازم ہوگی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت حبان بن منقذ کے ساتھ خاص ہے، یعنی یہ خیار صرف انہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا، ہر مستر بیل کے لئے نہیں تھا، اور خصوصیت کی دلیل وہ حدیث ہے جو مستدرک حاکم میں مروی ہے کہ حضرت حبان بن منقذ نے فرمایا "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر سی فی بیعی" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنی بیع میں اختیار دیا ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت حبان بن منقذ جو خیار استعمال فرماتے تھے وہ خیار شرط تھا، خیار نخی نہیں تھا، اور ان کا "لاخلابة" کہنا لوگوں میں معروف تھا کہ ان کی اس سے مراد تین دن کا خیار ہے، گویا یہ عقد ان کے لئے خیار بشرط کے معنی میں بطور اصطلاح استعمال ہوتا تھا، کیونکہ متحدہ روایات میں صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیئے گئے خیار کی مدت تین یوم مقرر فرمائی تھی، حالانکہ تین دن کے ساتھ خیار بشرط ہی مقید ہوتا ہے، خیار نخی اس کے قائلین کے نزدیک بھی تین دن کے

ساتھ متفق نہیں ہوتا مثلاً سنن ابن ماجہ میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن مہذب سے فرمایا تھا کہ: "إِذَا أَنْتَ بَايَعْتَ فُضْلَ لَاحِلَابَةَ، ثُمَّ أَنْتَ لِي كُلِّ سِلْعَةٍ ابْتَعْتَهَا بِالْحَبَارِثِ لِيَا لَاحِلَابَةَ"۔ پس معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "لا حلابة" کہہ کر خیار شرط رکھنے کی تلقین فرمائی تھی۔ (۱)

خیار شرط میں اختلاف فقہاء

خیار شرط کی مشروعیت پر اتفاق ہے، البتہ اس کی مدت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام زکریا کے نزدیک خیار شرط صرف تین دن تک ہے اس سے زیادہ نہیں۔

امام احمد، امام اسحاق اور صاحبین کے نزدیک خیار شرط کے لئے کوئی متعین مدت نہیں بلکہ عائد بن کے صواب پر پر محمول ہے جس مدت پر وہ راضی ہوں وہی مدت ہے۔

امام مالک کے نزدیک خیار شرط کے لئے کوئی مدت متعین نہیں بلکہ مبیعات کے مختلف ہونے سے "مدت خیار" بھی مختلف ہوتی ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام شافعی کا استدلال مصنف عبدالرزاق میں حضرت انس کی روایت سے ہے کہ ایک آدمی نے اونٹ خریدا اور اپنے لئے چار دن تک خیار کی شرط لگائی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحیح کو باطل قرار دے کر فرمایا: "الخيار ثلاثة أيام" اسی طرح دارقطنی میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الخيار ثلاثة أيام"

حضرت امام احمد اور حضرت صاحبین کا استدلال حضرت ابن عمر کے اثر سے ہے کہ "انه اجاز الخيار إلى شهرين"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے اور احادیث مرفوعہ کے معارض ہونے کے

(۱) صلیحنا من دوس مسلم ۴۱۲، وانظر ایضاً، تکملة فتح المصنف ۳۵۹/۱، کتاب الطیوع، باب من یصدع فی الطیوع صحیح ابن عمر والفقہاء

(۲) انظر تفصیل المسألة، المعنی لابن قدامة ۱۸/۳

باعث قابل استدلال نہیں۔

ہام مالک کا استدلال اس سے ہے کہ چونکہ خیاء شرط شروع ہی غور و فکر کے لئے ہوا ہے کہ بیع کے بارے میں غور کیا جائے اور ظاہر ہے کہ بیعات غور و فکر کے لحاظ سے متفاوت ہیں سب کی حیثیت، ایک جی نہیں، لہذا اس مدت کا مدار بھی بیع پر ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ خیاء شرط خلاف قیاس شروع ہوا ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور تین دن سے زائد کا جواز کسی حدیث مرفوعہ میں نہیں آیا، اس لئے یہ صرف اپنے مورد پر منحصر رہے گا ہو ثلاثۃ ایام (۱)۔

مسئلہ مصرّاة میں اختلاف فقہاء

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اشترى مصرّاة لہو بالخیار اذا حلبها، ان شاء ردّها ورذم معها صاعاً من تمر“ (رواہ الترمذی)

مصرّاة تصریہ (مصدر) سے اسم مفعول ہے، یعنی وہ بکری جس کا دودھ ایک دو روز تھن میں جمع رہنے دیا جائے، تاکہ اس کے تھن بھر جائیں، اور خریدار اسے بہت زیادہ دودھ دینے والی سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے، اور یہی عمل گراؤٹھنی میں کیا جائے تو اس عمل کو ”تخفیل“ اور اونٹنی کو ”تخفہ“ کہا جاتا ہے۔

حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ جس نے شاة مصرّاة خریدی، اور دودھ نکال کر استعمال کر لیا، بعد میں پتہ لگا کہ یہ مصرّاة ہے تو اس مشتری کو اختیار ہے، چاہے تو وہ تین دن کے اندر اس کو واپس کر دے، البتہ تین دن کے دوران اس مشتری نے اس بکری کا جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں بائع کو ایک صاع کھجور بھی واپس کرے۔

اختلاف ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”مصرّاة“ بکری یا ”محملہ“ اونٹنی خریدے والے مشتری کو تین دن کا اختیار ملے گا، چاہے تو اس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کر دے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔

(۱) جامع، ج ۱، ص ۷۸/۲، ونعیم التفتیح ۵۶۹/۳، وایضاً الباری ۲۱۵/۲، وتکملت فتح المہم ۳۸۱/۱،

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بکری بائع کو واپس کرے،
البتہ مشتری رجوع بالعصان کر سکتا ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث باب کے دو جزد ہیں، ایک خیاری جز اور دوسرا زد کی صورت میں
ایک صاع ترویج۔

شراغ تو اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے دونوں جزو کو اختیار کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد دونوں جزو کے خلاف عمل کرتے ہیں، نہ رد کا اختیار دیتے ہیں اور نہ صاع
تحر کے رد کا حکم دیتے ہیں۔ (۱)

امام ابو یوسف اور امام مالک حدیث کے پہلے جزو پر تو عمل کرتے ہیں کہ مشتری کو رد کا اختیار
دیتے ہیں لیکن دوسرے جزو یعنی بیع کے ساتھ ایک صاع تحر کا رد بھی ضروری ہے، اسے اختیار نہیں کرتے۔

البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ صاع کا لوٹنا ضروری نہیں ہے لیکن غالب قوت جلد (۲) میں سے
ایک صاع کا لوٹنا ضروری ہے، خواہ وہ بھگور ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور جنس۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جب دودھ مشتری نے اس مصراۃ بکری سے نکالا ہے اس کی قیمت
لوٹنا ضروری ہے۔

دلائل ائمہ

بہر حال حضرت امام شافعی، امام مالک، اور امام ابو یوسف کسی نہ کسی حد تک حدیث کے ظاہر پر عمل
کرتے ہیں، اور مشتری کو خیاری رد دیتے ہیں، اور ساتھ میں ایک صاع تحر واپس کرنے کے بھی قائل ہیں، ان
کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

حنفیہ اور ان کے موافقین نے اس حدیث کو سنداً صحیح اور قوی ماننے کے باوجود اس پر عمل نہیں
کر سکے، جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور شریعت کے ایسے قاعدہ کلیہ کے معارض ہے

(۱) راجع لتفصیل مطبع الاعراف، بیض الناری مع الحاشیہ ۲۲۹/۳

(۲) یعنی اس شوخی جو عموماً غالب ہواں میں سے ایک صاع کا رد بناو جب ہے۔

جز آن کریم اور اجناس سے ثابت ہے، وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمان بالمثل ہوتا ہے۔

۱۔ لقولہ تعالیٰ فمن اعتدى علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدى علیکم

۲۔ وقولہ تعالیٰ وجزاء سبئۃ سبئۃ مثلھا۔

۳۔ وقولہ تعالیٰ وان عاقبتم لعاقبوا بمثل عواقبکم بہ

ان آیات کریمہ سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ضمان اس کے مثل سے کم یا زیادہ واجب نہیں ہوتا، اور حدیث معزۃ میں ظاہر ہے کہ لبن (دودھ) کے مقابلے میں جو صاع میں نعر ہے وہ لبن کا نہ مثل صوری ہے، نہ معنوی۔

(۲) حدیث معزۃ پر عمل نہ کر سکنے کی ایک وجہ امام طحاویؒ نے بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الخروج بالضمان" "الرفع" (کا استحقاق) ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے۔

یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں ہو اس کا نفع لینا اس کا حق ہے۔ اور حدیث معزۃ اس حدیث کے معارض ہے، جس کی وجہ آگے وجہ نمبر (۳) میں آرہی ہے۔

(۳) حدیث معزۃ پر عمل نہ کر سکنے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ قیاس بھی اس کے معارض ہے، کیونکہ جو دودھ مشتری نے استعمال کیا، اس میں سے کچھ تو وہ ہے جو چاروں طرف کے تھنوں میں بوقت عقد موجود تھا اور جہاد بھی معقود علیہ تھا، اور کچھ دودھ بعد میں مشتری کی ملک میں پیدا ہوا جو معقود علیہ نہیں، پس مشتری بکری واپس کرتا ہے تو قیاسی حال سے خالی نہیں، کہ یا تو اس پورے دودھ کا جو اس نے پیا، عوض سے یا بالکل نہ دے، یا صرف اتنے دودھ کا عوض دے جو عقد کے وقت تھنوں میں موجود تھا، اور یہاں تینوں صورتیں محط رہیں۔ (۱)

اس کے کہ پہلی صورت میں مشتری کی حق تلفی ہے، کیونکہ اس لبن مخلوب کا ایک حصہ جو عقد کے بعد پیدا ہوا وہ اس کی اپنی ملکیت اور ضمان میں تھا، اسے استعمال کرنا اس کا حق تھا، اس حدیث کی وجہ سے "الخروج بالضمان"۔

اور دوسری صورت میں بائع کی حق تلفی ہے، کیونکہ لبن مخلوب کا جو حصہ تھنوں میں عقد کے وقت موجود تھا وہ بھی معقود علیہ تھا جو بائع کو واپس نہیں دیا، حالانکہ بائع کی شرط یہ ہے کہ عوضین میں کمی بیشی نہ ہو۔

اور تیسری صورت اس لئے حذر ہے کہ لیکن مخلوب میں یہ امتیاز ممکن نہیں کہ کتنا دودھ منقذ کے وقت موجود تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا؟ لہذا شیخ حذر ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اسے منسوخ قرار دیا جائے ان آیات قرآنیہ اور حدیث صحیح سے جو اوپر بیاں کی گئیں، یا یوں کہا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم عام امت کے لئے نہیں بلکہ کسی خاص قضیہ اور فیصلہ میں نامعلوم وجوہ کی بناء پر کسی خصوصیت کے باعث فرمایا تھا، اور حکم چونکہ غیر مدک بالقیاس ہے اور اس کی لم اور نوع ہمیں معلوم نہیں، اس لئے یہ اپنے مورد مخصوص پر منحصر رہا، اور اس کو متعدی کرنا جائز نہیں۔

اور تیسرا احتمال اس حدیث میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص واقعے میں یہ فیصلہ متعین کے درمیان بطور تشریع یا بطور قضاء کے نہ کیا ہو، بلکہ ارشاد اور مشورے کے طور پر اصلاح میں الامور کے قیل سے کیا ہو (۱)، واللہ اعلم۔

انشاع بالمرہون کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الظہر یرکب اذا کان مرہوناً ولین النری یشرَب اذا کان مرہوناً علی الذی یرکب ویشرَب نفقته“ (رواہ الترمذی)
اس سے میں اختلاف ہے کہ مرتہن کے لئے شی مرہون سے انشاع حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ (۲)

امام احمد و امام اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی جانور دوسرے کے پاس رہن رکھ دیا، تو مرتہن کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ سواری کا جانور ہے تو اس پر سواری کرے، اور اگر دودھ دینے والا جانور ہے تو اس کا دودھ پئے، بشرطیکہ اس جانور کا چارہ اور دوسرے مصارف بھی مرتہن خود برداشت کرے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

(۲) جامع لفصل عدہ المسئلة، شرح الطبری ۹۷/۶

(۱) عدہ المسئلة ملخصہ من دروس مسلم ۳۸/۲، و تقریر قمری ۱۷۰/۱، وانظر ایضاً، صفحات التلخیص ۱۱۸/۳

و بعد الناری ۶۰/۶

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ انتفاع بالمرہون مرتبن کے لئے کسی حال میں جائز نہیں، اگر جانور رہن ہے تو مرتبن کے لئے اس پر سوار ہونا یا اس کا دودھ پینا جائز نہیں، کیونکہ یہ "کُل قرض جرتفعاً" میں داخل ہو جائے گا، البتہ اس جانور کا خرچہ مرتبن پر واجب نہیں بلکہ رہن پر واجب ہے۔
جمہور کی دلیل ایک تو یہی حدیث ہے یعنی "کُل قرض جرتفعاً لہو"۔

اور ایک حدیث مستدرک حاکم میں حضرت سرور بن جندبؓ سے مروی ہے "لا یغلی الرهن من الراهن، نہ غصہ وعلیہ غرمہ" راہن کو رہن سے بند نہیں کیا جاسکتا، یعنی مرتبن راہن کو رہن سے ملحق ہونے سے نہیں روک سکتا، اس لئے کہ اس رہن کے فوائد راہن ہی کے لئے ہیں، مرتبن کے لئے نہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دودھ پینا اور سواری کرنا نفقہ اور خرچہ ملے مقل ہوگا، لہذا مرتبن جتنا خرچہ کرے، اتنی سواری کر لے یا دودھ پی لے، گویا یہ اجازت مقدار نفقہ کے ساتھ مفید ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔ (۱)

سونے اور غیر سونے سے مرکب چیز کی بیع کا حکم

"عن فضالة بن عبد قيس قال اشتريت يوم خيبر قلادة يائسي عشر ديناراً، فيها ذهب وعمرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من يائسي عشر ديناراً، فذكرت ذلك للبي هاشمي عليه وسلم فقال لا تباع حتى تفصل" (رواه الترمذي)

حضرت فضالہ بن عبید قرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں، چنانچہ جب بعد میں، میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ نہ کر لیا جائے۔

علامہ نوویؒ نے اس حدیث سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اس قول پر استدلال کیا ہے کہ جو سونا کسی اور چیز کے ساتھ مرکب ہو (جیسا کہ اس قنادہ (ہار) میں تھا جس کا ذکر حدیث باب میں آیا ہے) اس

(۱) مختلف منظرین ترمذی ۱۷۵/۱، والتعصیل فی إتمام البیوع ۲۳۰/۷، ونصائح الطبیح ۲۵۰/۳

کی بیچ منفرد سونے سے جائز نہیں، خواہ مرکب سونا منفرد سونے سے زیادہ ہو یا کم۔ لہذا یہ کہ مرکب سونے کو دوسری چیز سے آمگ کر لیا جائے، تو اس صورت میں تماثل اور برابری کے ساتھ بیچ جائز ہوگی، اور یہی علم ان کے نزدیک باقی تمام اموال پر لایا گیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسے مرکب سونے کی بیچ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس کے مقابلے میں منفرد سونا یقیناً رائد ہو، کیونکہ اس صورت میں زائد سونا اس چیز کے عوض میں ہوگا جس کے ساتھ بیچ کیا جائے والا سونا مرکب ہے، پس بیچ الذہب بالذہب میں تعامل لازم نہ آئے گا، اور اگر منفرد سونا مرکب سونے کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیچ باطل ہے کیونکہ برابری ہونے کی صورت میں بھی تعامل لازم آتا ہے اس لئے کہ سونے کے عوض میں تو سونا ہو گیا اور جس چیز کے ساتھ بیچ کیا جائے والا سونا مرکب ہے وہ خالی عن العوض رہ گیا، اور اگر مرکب سونے کی مقدار معلوم نہ ہو تب بھی حنفیہ کے نزدیک بیچ ناسد ہے۔ خلافاً لمقرن

امام مالک کا مذہب اس مسئلے میں یہ ہے کہ مرکب سونا اگر غیر ذہب کے تابع ہو تو اس کی بیچ مطلقاً جائز ہے، اور تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سونا غیر ذہب کا شٹ یا ٹکٹ سے کم ہو پس کسی تلوار کی بیچ سونے کے عوض مطلقاً جائز ہے جس کو سونے کے نقش و نگار سے مزین کیا گیا ہو، شرطیکہ اس میں لگا ہوا سونا تلوار کے باقی اجزاء کے ٹکٹ سے زائد نہ ہو۔

حدیث باب کا جواب

حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس تعداد کی سونے کے عوض بیچ کرے سے اس میں ممانعت لڑائی گئی ہے، اس میں حدیث باب ہی کی صراحت کے مطابق سونا ۲ دینار سے زیادہ تھا، اور جس (منفرد سونا) ۱۲ دینار تھا، اور اس صورت کو ہم بھی جائز نہیں کہتے، لہذا ہمارا مذہب اس حدیث کے خلاف نہیں، درحقیقت ہر ہے کہ حدیث باب میں "لا تباع حتی تفصل" فرمانے کی علت تفاضل سے اجتناب ہے، در یہ جتنا ہی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے جسے ہم نے جائز قرار دیا ہے۔

اس بارے میں جو حنفیہ کا استدلال تھا، اور آثارنا بعضین سے ہے جس میں انہوں نے وہی بات فرمائی جو امام ابو حنیفہ فرمائی ہے، یعنی اس آیت کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیچ کو ناجائز قرار نہیں دیا بلکہ یہ فرمایا کہ جس (منفرد سونا) ۱۲ دینار سے کم سونے کے مقابلے میں زیادہ ہو تو بیچ جائز ہے۔

یہ حلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی احکامات ہیں، چنانچہ سیف مکی

کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، اور اس مسئلے کا ایک نام ”مسئلۃ مدعجوة“ بھی ہے۔ (۱)

بیع السلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟

”عن ابن عباس قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يُسلفون

لبي الثمار السنة والمستيس والثلاث، فقال من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم،

ووزن معلوم إلى أجل معلوم“ (متفق عليه)

بیع سلم کے جواز پر اتفاق ہے البتہ جواز کے لئے چند شرائط ہیں

(۱) برأس المال (شمس) کی جنس، نوع، وصف اور مقدار کو بیان کر دیا گیا ہو۔

(۲) برأس المال (شمس) نقد ہو۔

(۳) مسلم فیہ (بیع) کی جنس، نوع، وصف اور مقدار کو بیان کر دیا گیا ہو۔

(۴) مسلم فیہ ادھار ہو۔

(۵) مسلم فیہ کے تسلیم کرنے کی جگہ متعین ہو۔

(۶) مسلم فیہ حاصل کرنے پر قدرت ہو۔

(۷) مسلم فیہ ان چیزوں میں سے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں۔

ان شرائط میں بعض اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی، اور اختلافی شرائط میں سے ایک شرط مسلم فیہ کا

مؤجل (ادھار) ہونا ہے، ہم صرف اسی شرط کو تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے۔

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مسلم فیہ اگر مؤجل ہو تو اجل کا معلوم ہونا سب کے نزدیک شرط ہے،

البتہ خلاف اس میں ہے کہ بیع سلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعی کے نزدیک بیع سلم حالاً بھی جائز ہے یعنی مسلم فیہ کا مؤجل ہونا شرط نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بیع سلم حالاً جائز نہیں، بلکہ اس کے جواز کے لئے مسلم فیہ کا مؤجل ہونا

مرددی ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی کی دلیل علامہ نووی نے یہ بیان کی ہے کہ: [ادھار (ای السلم) مؤجل جامع القدر

(لکھو بیع المعلوم) فجواز الحال اولیٰ لانه ابعده من الغرر۔

یعنی جب بیع مسلم موجدنا جائز ہے جس میں دھوکہ کا احتمال بھی ہے کیونکہ یہ بیع المعلوم ہے تو حالاً بطریق اولیٰ جائز ہونی چاہئے کیونکہ اس صورت میں دھوکہ سے زیادہ حفاظت ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب میں "الیٰ اجل معلوم" کے الفاظ سے ہے۔

لیکن علامہ نوویؒ نے شوافع کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ جب بھی مسلم کرو موجدنا کر دے بلکہ مطلب یہ ہے کہ مسلم جب موجدنا کر دے تو اجل معلوم ہونی چاہئے۔

لہذا جمہور کی طرف سے دوسری دلیل یہ دی گئی ہے کہ مسلم کا جواز خلاف القیاس ہے اور جو حکم خلاف القیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد پر مقتصر رہتا ہے، اور نص کا مورد مسلم موجدنا ہے نہ کہ حالاً، جس کی صرح حدیث باب میں آئی ہے کہ "وہم یسلفون فی الثمار السہ والسین"

تیسری دلیل یہ ہے کہ مسلم کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے "والضرورة تغلیر بقدر الضرورة" اور حال میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہوتی، کیونکہ جب مسلم الیہ نے فوری ادائیگی کو مان لیا تو معلوم ہوا کہ وہ مسلم فیکہ کی ادائیگی پر فی الحال قادر ہے تو ضرورت منکفی ہو گئی۔ (۱)

مفلس کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: ایما مرا افلس،

ووحده حل سلعتہ عندہ بعینہا، لہو اولیٰ بہا من غیرہ" (رواہ الترمذی)

مفلس اس شخص کو کہتے ہیں جس پر لوگوں کے قرضے اور دیون اتنے زیادہ ہو گئے ہوں کہ وہ ان کے دا کرنے پر قادر نہ ہو اور قاضی بھی یہ فیصلہ کر دے کہ یہ شخص مفلس (دیوالیہ) ہے، تو اس وقت اس کے پاس جو مال ہو گا وہ تو قرض خواہوں کو ان کے حصوں کے برابر دیا جائے گا۔

البتہ اگر اس نے کوئی چیز خریدی ہو، اور بیع پر قبضہ بھی کر چکا ہو مگر ٹخن ادا نہیں کیا، تو جب اس کا مال غرامہ (قرض خواہوں) میں تقسیم کیا جائے گا تو وہ بیع بھی جو اس کے قبضے میں ہے، سب غرامہ میں تقسیم کی جائے گی یا اس کا تہا حق دار بائع ہو گا اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بائع اس میں (بیع) کا تہا حقدار ہے، وہ بیع کو بیع کر کے بیع واپس لے

ملکا ہے اور اس بیع میں دوسرے غرماء کا کوئی حق نہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک وہ "اسوة للعرماء" ہے یعنی بائع اور دوسرے قرض خواہ اس بیع میں برابر کے شریک ہیں لہذا اس کو دوسرے غرماء پر کوئی فوقیت نہیں۔ (۱)

والاعلیٰ فقہاء

ابن عثامہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں "فہو اولیٰ بہامن غیرہ" کے الفاظ آئے ہیں، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

حنفیہ کی تائید حضرت علیؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے آثار سے ہوتی ہے "قال علیؓ: ہوفیہا اسوة للعرماء إذا وجہا بعینہا"۔

"عن عمرو بن عبدالعزیزؒ أنہ قال إذا افلس المشتري فہو البائع والعرماء فیہ سواء" کہ مشتری کے افلاس کے بعد بائع اور دیگر غرماء سب طلب قرض میں برابر ہوں گے۔ (۲)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں دیگر احادیث اور آثار بھی ہیں لیکن وہ صرف تائید کے درجہ میں ہیں اور اصل استدلال اصول مسئلہ سے ہے اور وہ یہ کہ جس کے عقد بیع کے تام ہونے کے بعد بیع فوراً مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اور قبضہ کے بعد اس کے ضمان میں آ جاتی ہے جیسا کہ مشہور روایت "الخروج بالصمان" گنہ رچی ہے، لہذا بیع مشتری کے عام املاک کی طرح ہوگی جیسے ان اسوال و املاک میں کسی کو ترجیح نہیں سب قرض خواہ برابر کے شریک ہیں ایسے ہی "بیع" میں بھی بائع کو ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب برابر کے شریک ہوں گے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث فہم، روایت، عاریت وغیرہ اس صورتوں پر محمول ہے جہاں مال صاحب مال کی ملکیت سے نہیں نکلا اور نہ ہر ہے کہ جب مال صاحب مال کی ملکیت سے نکلا نہیں تو وہی اس کا حقدار بھی ہے۔

چنانچہ اس پر قرینہ بھی ہے کیوں کہ حدیث باب میں "ووجد رجل سلعته عہدہ بعینہا"

(۱) انظر تفصیل حلیۃ المستطاب - عمدة القاری ۲۳۸/۱۲

(۲) عمدة القاری ۲۳۰/۱۲

کی تصریح ہے جس کا مدلول حقیقی، مقصوب، مسروق (۱) اور وہ مال ہے جو ودیعت، عاریت میں دیا گیا ہو اس لئے کہ وہ آدمی کی ملک سے نہیں نکلتے بخلاف "مبیع" کے کہ وہ مشتری کے قبض کرنے کے بعد بائع کی ملک سے نکل جاتی ہے لہذا وہ عینہ باقی نہیں رہتی کیوں کہ حیدل "ملک" سے حیدل "عین" ہو جاتا ہے لہذا یہ "مبیع" جو مشتری کی ملک میں آگئی ہے عینہ وہ نہیں رہی جو بائع کی ملک میں تھی "لان الشیء یستغیر بتغیر المملک" (۲)۔

مسئلہ الطہر میں اختلاف فقہاء

"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا الأمانة إلى من ائتمنک ولا تخش من خائک" (رواہ الترمذی)

مدیون اگر دائن کا ذین (قرض) ادا نہ کرے اور مدیون کا کوئی مال دائن کے ہاتھ آ جائے تو کیا دائن اس سے پناہ حق وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مدیون کے مال سے دائن کا اپنا حق وصول کرنا مطلقاً جائز ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مدیون کے مال سے دائن کا اپنا حق وصول کرنا مطلقاً ناجائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال اگر دین کی جنس سے ہو تو اپنا حق وصول کرنا جائز ہے اور غیر جنس سے

ہو تو ناجائز ہے۔ (۳)

دلائل فقہاء

امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیانت کے بدلے خیانت کرنے سے منع فرمایا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب کی نئی استحباب پر محمول ہے کہ بہتر یہ ہے کہ خیانت کے بدلے خیانت نہ کرے۔

(۱) "مقصوب" یعنی غصب شہودچ اور "مسروق" یعنی چوری شہودچ۔

(۲) ملخص من تقریر ترمذی ۱۱/۱، دوم مسلم ۱۲۱/۲، وفحاح التبیح ۳/۲۵۳، وانظر لتفہیل، امام الباری ۹۰/۷۔

(۳) راجع لتفہیل هذه المسئلة، تکملة فتح الملهم ۵۷۸/۲، کتاب الطہر، مسئلة الطہر

امام شافعی حضرت ہندہ زوجہ ابی سفیان کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرا شوہر بخیل ہے، نفقہ صحیح طریقے سے ادا نہیں کرتا، کیا میں اسے لے جاؤں؟ اس کے پاس سے بقدر نفقہ کچھ لے لیا کروں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: "خلفی ماہکھک وولدک بالعمروف" کہ معروف طریقے پر جتنا تمہارے اور تمہاری اولاد کے نفقے لے دینی اور لے کر دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دائن مدیون کے مال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ، تحاذی جنس کی صورت میں ہندہ زوجہ ابی سفیان کی مذکورہ بالا روایت سے استدلال کرتے ہیں، اور غیر جنس ہونے کی صورت میں دین وصول کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اس صورت میں وصول حق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس غیر جنس کو فروخت نہ کریں اور دوسرے کی ملک بننے کا حق اس کو نہیں، اس لئے غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

امام ابو حنیفہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ موثق جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز ہے، اور مخالف جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز نہیں، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام شافعی کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

عاریت مضمون ہے یا نہیں؟

"عن ابی امامۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول العارۃ مؤذاة وانہ عیم عارم والذین مقضی" (رواہ الترمذی)

کسی کو بغیر معاوضہ کے کسی چیز کے منافع کا مالک بنانا عاریت کہلاتا ہے۔
بیر دینے والے کو مستعیر کہتے ہیں، لینے والے کو مستعیر کہتے ہیں، اور اس چیز کو مستعار یا عاریت کہتے ہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر مستعیر کے ہاتھ میں عاریت کی چیز تعدی کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اتفاقاً صانع الارم ہوگی، لیکن اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ مستعیر پر ضابطہ ہے یا نہیں۔

امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ عاریت مطلقاً مضمون ہوتی ہے تعذی کی وجہ سے ہلاک ہو جائے یا غیر تعذی کے، دونوں صورتوں میں ضمان لازم ہوگی، گویا ان کے نزدیک عاریت کی چیز پر مستحیر کا قبضہ "قبضہ ضمان" ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عاریت پر مستحیر کا قبضہ قبضہ امانت ہے، تعذی کی وجہ سے ہلاک ہو تو ضمان ہوگی، بغیر تعذی کے ہلاک ہو تو ضمان نہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب میں "العاریۃ مؤذاة" کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ عاریت واجب الاداء ہے، اور ہر حال میں معیر کو اس کا لوٹنا ضروری ہے، اس میں تعذی وغیر تعذی کی کوئی قید نہیں، لہذا دونوں صورتوں میں ضمان لازم ہوگی۔

امام ابوحنیفہ بھی حدیث باب ہی سے استدلال کرتے ہیں اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اداء کا لفظ ارشاد فرمایا ہے، اور اداء "تسليم عین ما وجب" کو کہتے ہیں یعنی جو چیز مستعد رہی ہے اس کا "عین" لوٹانا "اداء" کہلاتا ہے، اور اگر وہ چیز ہلاک ہو جائے تو اس کے بدل کو "اداء" نہیں کہتے بلکہ "قضاء" کہتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں "عین" کا لوٹنا ممکن نہیں رہا۔

لہذا حدیث باب امام شافعی کی نہیں بلکہ امام ابوحنیفہ کی دلیل ہے۔ (۱)

احتکار کے لغوی و اصطلاحی معنی

احتکار کے لغوی معنی ہیں "احتباس الشيء انتظاراً للعلاء" یعنی گراں فروشی کی نیت سے غلہ کی ذخیرہ اندوزی کرنا۔

اور شرعی اصطلاح میں "اشرء طعام وسعوه وحبسہ الی العلاء" یعنی طعام یا کچھ چیز جو انسان یا حیوان کی غذائی ضرورت میں کام آتی ہو مہنگا بیچنے کی غرض سے خرید کر رکھنا۔

احتکار کا حکم

"عن معمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحتكر الا خاطي"

(۱) انظر هذه المسئلة، تقریر نور محمدی، ۲۰۰/۱، و نسخة الأمامی، ۱۹۲/۳

الح " (رواہ مسلم)

احکام کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ احکام کن چیزوں میں منوع اور حرام ہے۔
 جمہور ائمہ کے نزدیک احکام مطلقاً حرام نہیں بلکہ صرف "اقوات" میں احکام حرام ہے یعنی وہ
 چیزیں جو اس علاقے میں طعام اور غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہوں انہی کا احکام حرام ہے۔
 چنانچہ ابن قدامہ ضحلی فرماتے ہیں:

احکام حرام وہ ہے جس میں تین شرائط ہوں:

- ۱۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ مال اسی شہر سے خرید یا گیا ہو اگر باہر سے دوسرے شہر سے منگوا یا ہو یا
 خرید نہیں بلکہ اپنی زمین کی پیداوار ہو تو اس کی ذخیرہ اندوزی اور احکام حرام نہیں۔
 - ۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال "اقوات" طعام اور بنیادی غذا کے قبیل سے ہو۔
 - ۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس احکام سے ضرر عام لارم آئے۔
- بہت اہم ابو یوسفؒ کے نزدیک احکام صرف طعام و اقوات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر وہ چیز جس
 سے عوام پریشانی آتی ہو اس کا ذخیرہ کرنا جائز نہیں۔ (۱)

کتوں کی بیع کا حکم

"عن ابی سعید الانصاری قال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لیس

الکلب ومہرب البقی وحلو ان الکاهن" (رواہ الترمذی)

کتوں کی بیع میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، کہ وہ جائز ہے یا نہیں؟

(۱) معانی المصباح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۱۵۲/۳

اور "ملک و المصنوع" میں بھی منطقی تفصیل اس طرح لکھی ہے کہ

"مہربانی اور ماہر بننے کے لیے" "مالک حبشہ الناس والکلب حبشہ" یعنی جس چیز کی آمدنی کی زندگی کا دار ہو جس کو عام

ط سے لوگ نہ سہی نہ کہتے ہوں ان میں اختلاف منوع ہے۔

فرمایا ہے: "مالک حبشہ الناس والکلب حبشہ" یعنی انسانوں اور جانوروں دونوں کی غذا اور ٹھکانہ میں احکام منوع

ہے۔

امام مالکؒ نے دیکھ "فی کل شیء غیر العواکہ" میں احکام منوع ہے۔

"ابو یوسفؒ کے دیکھ" "فی کل ما یعمد الیہ" یعنی ہر نام چیز میں جو عام حاجت اور ضرورت کی ہوں ان میں

احکام منوع ہے۔ (الدر المنثور: ۳۹۷/۵)

امام شافعی اور امام احمد قریباً کہتے ہیں کہ کتے کی بیع مطلقاً باطل ہے اور اس کا ثمن حرام ہے، خواہ وہ کتا معلّم ہو یا نہ ہو، قابل انتفاع ہو یا قابل انتفاع نہ ہو، بہر صورت کتے کی بیع جائز نہیں۔

اور امام مالک کا مختار قول یہ ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز نہیں اس کی بیع بھی جائز نہیں اور جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ہر وہ کتا جو قابل انتفاع ہے اس کی بیع جائز ہے، البتہ "کلب مغور" (گات کھانے والا کتا) جو قابل انتفاع نہیں ہے اس کی بیع ناجائز ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مطلقاً کتے کی بیع کو منوع قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) نسائی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "لہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لئمن الکلب الا کلب صید۔"

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لی لئمن کلب صید۔" (۲)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ وہ کتا جو قابل انتفاع ہو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ ان روایات میں "کلب الصید" یعنی شکاری کتے کی استثنا آئی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں

(۱) ایک یہ ہے کہ حدیث باب میں کتے سے وہ کتا مراد ہے جو قابل انتفاع نہ ہو، اور ناقابل انتفاع کتے کی بیع ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں۔

(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ دو احادیث ہیں جن میں "الا کلب صید" کا استثناء موجود ہے۔

(۱) حمدۃ القاری ۴۰۳/۱، جامع لتفصیل الجامع، تكملة فتح المہم ۵۲۶/۱، کتاب البیوع والطہرۃ، باب تحریم لئمن الکلب، مسئلۃ بیع الکلب

(۲) جامع المسئد ۱۰/۲

(۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ”نہی“ نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ (۱)

حجامت کی اجرت کا حکم

”عن حمید قال سئل انس بن مالک عن کسب الحجام؟ فقال: احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ ابوطیبة - فأمر له بصاعین من طعام إلح“ (رواہ مسلم) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حجامت کی اجرت حلال ہے، اور یہ پیشہ بھی حلال ہے، دلیل حدیث باب ہے۔

البتہ امام احمد کی دو روایتیں ہیں، ایک جمہور کے موافق، اور دوسری یہ کہ غلام کے لئے یہ پیشہ اور اس کا کب حلال ہے، آراء کے لئے نہیں، وہ صحیح مسلم میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے ”و کسب الحجام خبیث“ اس کو امام احمد خرپر محمول کرتے ہیں، اور حدیث باب میں ابوطیبة کے واقعہ کو عہد پر، اس لئے کہ ابوطیبة غلام تھے۔

اور جمہور ”کسب الحجام خبیث“ کو نہی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں، کیونکہ یہ پیشہ نجاست سے تعلق کا ہے جو مسلمان کے شاید اپنا شان نہیں، یا اس وجہ سے کہ مسلمان کے شاید شہنا یہ ہے کہ وہ حاجت مند کی یہ خدمت بلا معاوضہ انجام دے، اور نہی تنزیہی، حاجت کے منافی نہیں، لہذا دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں۔

اور یہ فرق کرنا کہ اجرت حجامت عہد کے لئے حلال ہے، خر کے لئے نہیں، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، جو مال خر کے سے حرام ہے، عہد کے لئے بھی حرام ہے۔ پھر جو اجرت غلام کمائے گا اس کا مانع بھی تو اس کا سید ہی ہوگا، جب سید کو اس کا مالک بننا پڑے، تو وہ حرام کہاں رہی؟ لہذا یہاں ”خبیث“ کے معنی ”حرام“ نہیں ہو سکتے، بلکہ مراد اس کی حقارت، اور ذلت بیاں کرنا ہے۔ (۲) واللہ اعلم

بیع بخش کا حکم

”عن انس ہريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تنقروا الركبان لبيع“

(۱) صحیح مسلم ۲۱۰/۱، ودر مسند ۳۶۲، وایضاً البیوع ۲۲۰/۶ ودر صحیح التبیح ۵۵۵/۳

(۲) در مسند مسلم ۳۱۱/۳، ودر نظریات، تکمیل فتح الملہم ۵۳۱، کتاب المصافاة والمراعاة مسئلہ کسب الحجام

ولا تبیع بعصکم علی بعض... ولا تنابجشوا... إلخ" (رواہ البخاری)

بیع نجش اس بیع کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص جس کا خریدنے کا ارادہ نہیں وہ نجش کی زیادہ قیمت لگائے اور یا بیع کی خوب تعریف کرے تاکہ اس کے علاوہ کوئی اور گران قیمت میں خریدنے کے لئے تیار ہو جائے۔
حکم اس کا یہ ہے کہ نجش بالاجماع حرام ہے، اگر نجش (نجش کرنے والے) نے بائع کو بتائے بغیر اپنی طرف سے یہ عمل کیا ہے تو صرف وہی گنہگار ہوگا اور اگر دونوں کی موافقت سے یہ کام ہوا ہے تو دونوں گنہگار ہوں گے۔

اختلاف فقہاء

اب بیع نجش کے طریقے سے منعقد ہو جائے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیع صحیح ہے، البتہ فعل حرام کی ارتکاب کی وجہ سے گناہ ہوگا۔

جبکہ اہل نواہر اور ایک روایت میں امام مالک اور امام احمد کے نزدیک بیع باطل ہے۔ (۱)
یہ حضرات فساد کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے نفی فرمائی ہے اور نفی عقد کے فساد کو مقتضی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال اس سے ہے کہ نجی کا تعلق نجش سے ہے نہ کہ عاقد (بیع کرنے والے) سے لہذا عقد بیع میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور پھر افعال شریعہ سے نجی خود اس فعل کی صحت کی دلیل ہے لہذا نجی کی وجہ سے کراہیت آتی ہے نہ کہ فساد، البتہ ہمارے نزدیک اس بیع کو دیا نہ منع کرنا واجب ہے تاکہ گناہ کے ارتکاب سے بچ جائے۔ (۲)

بیعانہ کی شرعی حیثیت

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع العربان" (رواہ ابو داؤد)

بیع العربان کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع سے کوئی چیز خریدے اور بائع کو کوئی چیز دے کر یہ طے کر دے کہ اگر معاملہ مکمل ہو گیا تو یہ چیز قیمت میں بچا ہو جائے گی یعنی اس کے بقدر قیمت میں کمی ہوگی اور

(۱) حنفیہ فقہاری ۱/۱۰۰ ص ۶۳

(۲) صفحات التلخیص ۲/۱۶۶، وانظر أيضاً، جامع البیوع ۲/۱۶۶

اگر مسئلہ محال نہ ہو تو پھر مشتری کی دی ہوئی چیز بائع ہی کے پاس رہے گی واپس نہیں ہوگی۔
جس پر فقہاء کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں شرط بھی ہے اور غرر ”دھوکہ“ بھی ہے
اور اس میں بائع مشتری کا مال بغیر کسی حق کے باطل طریقے سے کھاتا ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے
ہے۔ (۱)

امام احمد اور بعض تابعین اس بیع کے جواز کے قائل ہیں، لیکن بیع کے نفاذ کے ساتھ ”عربان“ یعنی
پہلے مشتری کو واپس کی جائے گی تاکہ غیر کا مال باطل طریقے سے استعمال نہ ہو۔
ان کا استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے جو حضرت زید بن اسلم سے
مردی ہے ”انہ منہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العربان فی البیع فاحلہ“۔
لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صورت پر محمول ہے کہ اگر بیع تام ہوگی ہو تو عربان کے بقدر
بائع کو قیمت کم دی جائے گی اور بیع تام نہ ہونے کی صورت میں بائع اس چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔ (۲)

حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مغلل النفس ظلم، وإذا تبع
لحدکم علی ملیٰ فلیتبع“ (رواہ الترمذی)
چند اصطلاحات

(۱) محال ہے یا محال ہے ”ذین“ کو کہتے ہیں۔ (۲) محیل مدیون کو کہتے ہیں۔ (۳) محال
”ذائن“ کو کہتے ہیں۔ (۴) اور محال علیہ یا محال علیہ اس شخص کو کہتے ہیں جو حوالہ کو قبول کرے، یعنی جس کے
مد میں ذین کی ادائیگی کی گئی ہو۔

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ حوالہ ہو جانے کے بعد محال محیل کی طرف رجوع کر سکتا ہے
یا نہیں؟ (۵)

(۱) نظر للتفصیل، إعلال المسنن، ۱/۱۳۶

(۲) معانی التلخیص، ۲۳۳/۳، ونظر فیہ، إجماع الباری، ۱/۱۱۳

(۳) جامع لہدہ المسئلة، بدایہ المسجہد، ۲۹۳/۵، والہدایۃ شرح بدایہ الصمدی، ۳۳۰/۵، وفتح طبری، ۵۸۶/۴

رعملة اشعری ۱۲-۱۳

امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ حوالے کے نتیجے میں "محیل" بری ہو جاتا ہے، اور دائیں کو یہ حق نہیں رہتا کہ وہ آئندہ کبھی بھی اپنے ذیں کا "محیل" سے مطالبہ کرے، بلکہ اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ "مخال علیہ" سے مطالبہ کرے، امام مالک کا بھی یہی قول بتایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر "توئی" متحقق ہو جائے تو اس صورت میں "مخال" "محیل" سے مطالبہ کا حق رکھتا ہے، اور "توئی" کے معنی ہیں "ہلاک ہو جانا"۔

حوالہ میں توئی کی صورتیں

حورہ میں "توئی" کے کئی صورتیں ہوتی ہیں

(۱) ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مثلاً "مخال علیہ" نے ذین ادا کرنے سے انکار کر دیا کہ میں ذین ادا نہیں کروں گا ورنہ ان کے پاس ذین ثابت کرنے کے لئے کوئی بیس اور ثبوت بھی نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ذین ادا کرنے سے پہلے "مخال علیہ" کا انتقال ہو گیا اور اس نے ترکہ میں اتنا مال نہیں چھوڑا کہ اس سے ذین ادا ہو جائے۔

(۳) تیسری صورت صاحبین یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر قاصی اور عداوت نے "مخال علیہ" کو مفلس اور دیوانہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی "توئی" متحقق ہو جاتا ہے۔

ولائک الفقہاء

اگر تلاش کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "إذا أصبح أحدكم على مليء فليتبّع" اس میں فرمایا کہ جب پیچھے لگا دیا جائے تو پیچھے لگے رہو، یعنی ہمیشہ پیچھے لگے رہو، اور اس میں ذکر نہیں ہے کہ جس نے پیچھے لگایا ہے اس سے رجوع کر سکتے ہو، لہذا ہمیشہ اسی کے پیچھے لگنا ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت عثمان غنیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے "لیس علی مال مسلم نوى" یعنی مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں آسکتی، حضرت عثمان غنیؓ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی، اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو حوالے کو "امثالی" یعنی اندازہ ہونے پر موقوف کیا گیا ہے کہ اگر غنی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کے پیچھے لگ جاؤ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ "حوالہ" کے قبول کرنے کا مدار "مقتل علیہ" کے غنی ہونے پر ہے، اگر وہ غنی نہیں ہے تو اس صورت میں حوالہ قبول کرنے کی علت باقی نہیں رہی، لہذا الداس کی صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ (۱)

حوالہ میں محتمل کی رضا مندی شرط ہے یا نہیں؟

"عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مطلق الغني ظلم، وإذا اتبع أحدكم علي ملي فليبع" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حوالہ میں محتمل (دائن) کی رضا مندی شرط ہے یا نہیں؟ چنانچہ حضرات حوالہ فرماتے ہیں کہ حوالہ میں محتمل کا راضی ہونا حوالے کی صحت کے لئے شرط نہیں بلکہ دائن پر واجب ہے کہ وہ اس حوالے کو قبول کر لے بشرطیکہ محتمل عیدہ ادا دین پر قادر ہو۔ جبکہ حضرات حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ حوالہ میں محتمل کی رضا مندی شرط ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات حوالہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، "اور فرماتے ہیں کہ اس میں "فليبع" مینہ امر وجوب کے لئے ہے لہذا دائن پر حوالہ قبول کرنا واجب ہے۔

لیکن جمہور اس امر کو استحب کے لئے قرار دیتے ہیں نہ کہ وجوب کے لئے۔ حضرات جمہور ترمذی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں: "علي البلد ما اخذت حتى تؤذي" جس کا حاصل یہ ہے کہ مدیون جب تک ادا دین نہ کر دے وہ اس کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا، پس لازم ہوا کہ حوالہ دائن کی رضا مندی کے بغیر صحیح نہ ہو، اسی لئے جمہور نے حدیث باب کے امر کو استحب پر محمول کیا ہے۔

(۱) ملخص نظریہ ترمذی ۲۳۱/۱، والتفصیل فی انعام الباری ۳۸۳/۶، وانظر للمطالع الأخری فی هذه المسئلة

نیز جمہوریہ بھی فرماتے ہیں کہ دین دائن کا حق ہے، اور یہ یوں طرح طرح کے ہوتے ہیں بعض مالدار ہونے کے باوجود مال منول کرتے رہتے ہیں اور جھگڑا اور ضدی ہوتے ہیں جن سے دین وصول کرنا سخت مشکل ہوتا ہے، تو ہو سکتا ہے کہ محال علیہ ایسا ہی ضدی ہو، اور اس سے دین وصول کرنا مشکل ہو جائے، لہذا دائن کے حق کی حفاظت کی خاطر اس کی رضا مندی ضروری ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دائن کو قبول حوالہ پر مجبور کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ جب محال علیہ دین کسی اور شخص پر حوالہ کر دے تو دائن کو اسے بھی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، پھر یہ دوسرا محال علیہ بھی اگر کسی تیسرے شخص پر حوالہ کر دے تو اسے بھی قبول کرنا پڑے، پھر آگے بھی یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے، ظاہر ہے کہ اس میں دائن کا ضرر ہی ضرور ہے۔ (۱)

محال علیہ کی رضا مندی شرط ہے یا نہیں؟

حضرات حنفیہ کے نزدیک محال علیہ کی رضا مندی بھی صحیح حوالہ کے لئے شرط ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ محال علیہ محال (دائن) کا مال یوں بن جانے میں اس کی سخت مزاحمت وغیرہ کے باعث مشکلات ہوں۔

مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک شرط نہیں ہوائے اس صورت کے کہ محال اس (محال علیہ) کا دشمن ہو۔

اور امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، اور دوسرا مالکیہ اور حنبلیہ کے مطابق۔ (۲)

اقسام شفعہ اور اختلاف فقہاء

"عن جابر قال قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعة فی کل عالم یقسم فإذا وقعت الحلو دو ضرفت الطرق فلا شفعة"۔ (رواہ البخاری)

اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ حق شفعہ کس کو ملتا ہے؟

چنانچہ ائمہ مذاہب اور جمہور فقہاء کے نزدیک حق شفعہ صرف "شریک فی نفس المبیع" کے

(۱) دروس مسلم ۱۳۹/۲، وکشافی تقریر نرمدی ۲۳۰/۱، وکشاف الباری، کتاب الموالاة، ص ۲۵۷

(۲) دروس مسلم ۳۰/۲، وراجع للمسائل المتعلقة بالحوالہ، تکملة فتح المنہم ۵۱۹/۱، کتاب المساقاة والعمر، ص ۷۷

• بایں تصریح مطلق النفی۔

لئے ہے یعنی اس شخص کو حق شفعہ ملتا ہے جو بائع کے ساتھ فروخت ہونے والے مکان یا زمین کی ملکیت میں شریک ہو۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک شفعہ کا حق تین قسم کے لوگوں کو ملتا ہے۔

(۱) - "شریک فی مفس المبیع" یعنی فروخت ہونے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں، لہذا فروخت کرنے کی صورت میں ہر ایک کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔

(۲) - "شریک فی حق المبیع" اصل زمین اور مکان میں تو شرکت نہیں البتہ راستہ اور پانی اور دیگر حقوق میں شریک ہوں۔

(۳) - "الجار الملاصق" یعنی وہ پڑوسی جس کی زمین یا مکان فروخت ہونے والی زمین یا مکان سے متصل ہو۔

حنفیہ کے نزدیک ان کے نمبر کی ترتیب کے مطابق ان کا حق مقرر ہے کہ پہلا سب پر مقدم ہوگا پھر دوسرے کا نمبر ہوگا اور سب سے آخر میں تیسرے کا حق ہوگا۔ (۱)

مستدلات ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں تصریح ہے کہ شفعہ کا حق اس وقت شفعہ کو ملتا ہے جب کہ وہ بائع کے ساتھ شریک ہو اور جب تقسیم ہو جائے اور شرکت نہ رہے تو اس صورت میں حق شفعہ نہیں رہتا۔

حنفیہ کا استدلال "شریک فی حق المبیع" (یعنی جو زمین بیع میں شریک نہیں بلکہ حقوق میں شریک ہے) کے لئے اثبات شفعہ پر خود جمہور کی استدلال حدیث باب سے ہے کیونکہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ شرکت کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے اگر میں بیع میں شرکت ہو پھر تو ظاہر ہے اور اگر حقوق میں راستہ پانی وغیرہ حقوق میں شرکت ہو تب بھی شفعہ کا استحقاق ہوگا چنانچہ حدیث باب میں تصریح ہے: "وَضُرُوبُ الطَّرِيقِ" کیونکہ اگر حق بیع میں شرکت شفعہ کے استحقاق کا سبب نہ ہوتا تو پھر "ضُرُوبُ الطَّرِيقِ" کہنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی۔

لہذا "شرکت فی الصبیح" کی صورت میں شفعہ عہارۃ النہس سے ثابت ہوگا اور "شرکت فی الشرب والصیل" کی صورت میں شفعہ دالۃ النہس سے ثابت ہوگا۔

جہاں تک "جار" کے حق شفعہ کا تعلق ہے تو وہ متعدد احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجار احق بشفعۃ جاره... إلخ"۔

اسی طرح بخاری میں حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "أنہ سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجار احق بشفعۃ أبي بشفعته"۔

نیز ابوداؤد میں حضرت سرہ میں جنابؓ کی روایت ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال جار الدار احق بدار الجار أو الأرض"۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک امر ملاش کی مسئلہ حدیث باب کا تعلق ہے اس کے جواب میں حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت فی نفس الصبیح کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوگا لہذا یہ کسی اور جب یا کسی اور وجہ سے شفعہ کے ثابت ہونے کے منافی نہیں جیسا کہ علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں (۱) کہ مشروعیت شفعہ کی علت دفع ضرر ہے اور ضرر جس طرح شریک سے لاحق ہو سکتا ہے اسی طرح آدمی کو چاروں پڑوسی سے بھی ضرر لاحق ہو سکتا ہے، لہذا حنفیہ کی تاویل دوسرے امر کی تاویل کے مقابلے میں زیادہ راجح ہے۔ (۲)

منقولات میں شفعہ ہے یا نہیں؟

"عن حابر قال قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل مال

یقسم فإذا وقعت الحدود وضعت الطرق فلا شفعۃ" (رواہ البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شفعہ منقولات بھی ہو سکتا ہے یہ صرف غیر منقولات میں؟

۱۔ المراۃ، مسئلۃ الشفعۃ بالجار

(۱) راجع للتصیل، إعلال السنن ۱۳/۱۷

(۲) راجع نقحات الصبیح، ۶۶۵/۳، وکشف الدر، کتاب الشفعۃ، ص ۱۱۸

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ شفعہ صرف غیر منقول چیزوں میں ہو سکتا ہے منقول چیزوں میں نہیں ہو سکتا۔

جبکہ عطاء بن ابی رباح، ابن حزم غلبہ رکھتی اور ان کے قبیحین کا کہنا یہ ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہو سکتا ہے فواہ منقول ہو یا غیر منقول، یہ حضرات حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، چونکہ "فی کل مال لم یقسم" میں عموم ہے یعنی جس چیز کی تقسیم نہ ہوئی ہو خواہ منقول ہو یا غیر منقول، اس میں شفعہ جائز ہے۔ اسی طرح ترمذی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "الشفعة فی کل شیء" کہ یہاں بھی عموم ہے۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ تو جمہوری کا استدلال ہے کیونکہ یہ حدیث زمینوں اور مکانات کے حکم کو بیان کرنے کے لئے ہے، جیسا کہ خود حدیث کا آخری حصہ اس پر دال ہے "لما دار لعین الحدود وضررت الطرق فلا شفعة" کہ جب حدود مقرر ہو جائیں اور ہر ایک حصہ کا راستہ الگ الگ کر دیا جائے تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں "کل شیء" میں کل حقیقی مراد نہیں بلکہ اضافی مراد ہے، چنانچہ طاعی قارئین فرماتے ہیں "کل شیء ای من غیر الموقوفات اولی کل شیء بمنزل الشفعة والمعنی فی کل عقار مشترک" گویا کہ یہاں بھی حدیث میں منقول نہیں بلکہ غیر منقول ہی مراد ہے اور وہ وہی چیز ہے جس میں شفعہ ہو سکتا ہے۔ (۱)

اسی طرح اکثر روایات میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ شفعہ غیر منقولات میں ہو سکتا ہے، چنانچہ حضرت جابر کی روایت میں ہے "لا شفعة إلا فی ربع أو حائط"۔

اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے "لا شفعة إلا فی دار أو عقار"۔ (۲)

"احیاء موات" میں فقہاء کا اختلاف

"عن سعید بن ریح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال، من احبب ارضاً میتة فلیہی لہ، ولیس لعرق ظالم حق" (رواہ الترمذی)

”موات“ اس غیر آباد زمین کو کہتے ہیں جو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ شہر کے متعلقات میں سے ہو بلکہ شہر سے خارج ہو، چاہے قریب ہو یا دور۔

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیران زمین آباد کرنے سے ملکیت میں آ جاتی ہے البتہ آباد کرنے کی شرائط میں اختلاف ہے۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آباد کرنا اس وقت معتبر ہوگا جب کہ امام یعنی وقت کی حکومت کی اجازت سے آباد کیا جائے بغیر اجازت کے احیاء (آباد کرنا) معتبر نہیں۔

جبکہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اجازت شرط نہیں۔
امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ غیر آباد زمین شہر کے قریب ہے تو امام کی اجازت ضروری ہے، اور اگر بعید ہے تو امام کی اجازت ضروری نہیں ہے۔

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کا استدلال حدیث باب کے عموم سے ہے، جس میں اذن امام کی کوئی قید نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: ”لیس للحرء الا ما طاب به نفس امامه“، لہذا جہاں امام کے اذن کا ذکر نہیں اور مطلق ہے اس کو مقید پر حمل کریں گے کیونکہ اصول یہی ہے ”المطلق بحمل علی المقید والساکت علی الابطح اذا کانافی حادثة“۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان تشریع عام نہیں بلکہ آپ کی طرف سے بحیثیت امام کے اعلان اذن ہے، اور حدیث کے لفظ ”احیاء“ سے مراد مطلق احیاء نہیں بلکہ وہ احیاء مراد ہے جو شرائط کے مطابق ہو اور احیاء کی شرائط میں سے ایک شرط ”اذن امام“ ہے۔ (۲)

مزارعت و مساقات کے احکام

”عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اہل خربہ بشرط ما یخرج منها من تمر و زرع“ (رواہ الترمذی)

(۱) وراجع، المعنی لابن قدامہ، ۳/۲۸۸

(۲) بحار التلخیص، ۳/۶۸۰، وکشف الباری، کتاب المزارعة، ص ۳۷۸، وایضاً الباری، ۲/۵۸۸

اندر ملوثہ جمہور فقہاء اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ مساقاۃ (درخت کرایہ پر دینا) جائز ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک "مساقاۃ" اور "مزارعت" دونوں فاسد اور ناجائز ہیں، یہ تو مساقاۃ کا علم ہوا۔

جہاں تک مزارعت (بنائی) کا تعلق ہے تو اس کی تمام صورتوں میں اختلاف نہیں بلکہ اس کی پانچ صورتیں ہیں، اور صورتوں کے جواز پر اتفاق ہے، اور دو صورتوں کے عدم جواز پر اتفاق ہے، اور ایک صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۱)

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ اگر مزارعت کی اجرت نقد یعنی نقد روپے ہو تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اجرت و معاوضہ میں طعام مضمون ہو یعنی گھر سے نقد دینے کا وعدہ ہو تو یہ صورت بھی بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ اگر مخرج متعین کو اجرت مقرر کر لیا یعنی کھیت کی پیداوار میں (۱) اجرت کے لئے زمین معاوضہ پر دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مگر امام شافعی میں

(۱) حسن البصری اور طاہرین کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، ابن عمرؓ کا استدلال صحیح مسلم میں اس حدیث کے ظاہر سے ہے۔ "من جاورہن جوارہن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی من کبراء الارض"

(۲) حضرت ربیعہؓ کے نزدیک کراء الارض (زمین کرایہ پر دینا) صرف سوئے اور چاندنی کے عوض میں جائز ہے، مگر ادرجی کے اہل جائز نہیں، ان کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے "من حنظلہ من لبس لہ سائل واقع من کبراء الارض، لفلان نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کراء الارض ففلان ففلان ابی الصب والورق، ففلان انہما الصب والورق دلائل میں ہے۔"

(۳) امام مالکؓ کے نزدیک کراء الارض جائز ہے مگر طعام کے عوض میں جائز نہیں، ان کا استدلال صحیح مسلم ہی میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث سے ہے "فلان کما تملک الارض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکبراء بالثمن والربیع والطعام المسمی، ابی قولہ۔ یہاں من معادل مال الارض فکبراء علی الثمن والربیع والطعام المسمی"

(۴) امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک کراء الارض جائز ہے مگر یہ کہ زمین کی پودوں کو اجرت سے ملایا جائے جیسے مٹی و لکڑ۔

(۵) امام احمد اور صاحبین کے نزدیک زمین کی پودوں کو عوض نہ دینے کی صورت میں بھی کراء الارض جائز ہے، جس میں پودوں کے ساتھ ایک یہ کہ اس زمین کی پیداوار کے مساوی حق کو اجرت سے ملایا جائے دوسری یہ کہ اس زمین کے کسی قدر مسجد، خانہ یا کتب و غیرہ کی تعمیر کا حصہ ملایا جائے۔

حاصل یہ کہ زمین کی کل پیداوار کے حصے مثلاً کو شش نصف یا گھٹ یا بیش وغیرہ کو اجرت سے ملایا جائے پھر اس کو "مزارعت" کہا جائے پھر دوسرے مسلم ۱۰۰۲/۲

سے مثلاً پانچ من معاوضہ میں مقرر کر لیا تو یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۳) چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر معاوضہ میں مزارعت والی زمین کا متعین حصہ مقرر کر لیا تو یہ

صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ اگر اجرت یا خرچ جزء مشارع ہے یعنی پیہ اور کا تیسرے پانچ

حصہ مقرر کیا ہے، اس صورت کو "مزارعت بالثلث او الربع" کہتے ہیں، اس کے جواز و عدم جواز میں

فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کی یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک "مزارعت" کی یہ صورت مستقلاً ناجائز نہیں ابنتہ "مبعا" کہ درخت

مساقاة کے طور پر کسی کے حوالہ کیے جائیں اور درختوں کے ساتھ زمین بطور مزارعت کے دی جائے تو یہ جائز

ہوگا جیسا کہ خیبر میں آدا کہ درخت بطور مساقات کے دیئے ورنہ میں بطور مزارعت کے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مزارعت مستقلاً جائز ہے اور نہ مبعا آدا یہ کہ وہ زمین مزارعت کے لئے دی

جائے جو درختوں کے درمیان ہے تو وہ تابع ہو سکتی ہے۔

صاحبین، امام احمدؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک مزارعت مستقلاً بھی جائز ہے اور مبعا بھی جائز

ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

تاکمین جواز مزارعت و مساقاة کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

نے خیبر والوں سے جو معاہدہ کیا تھا وہ مزارعت کا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ چونکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مالک سے مزارعت جائز

نہیں۔

ان حضرات کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں مزارعت سے منع فرمایا گیا ہے، چنانچہ

ابوداؤد میں رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "مس

لم یذع المعابرة (أی المزارعة) فلیؤذی بحروب من اللہ ورسولہ"

جہاں تک حدیث باب میں خیبر کے معاملے کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ ”خراج مقدسہ“ تھا، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیبر پر یہ راج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں دواؤ۔

مفتی بہ قول

حنیفہ کے اس فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ (۱)

وقف کی اصل حیثیت کیا ہے؟

عن ابن عمر قال اصاب عماراً صاحبیہ فکان من ثمن حبست اصلہ

و تصدقت بها... إلخ (رواہ الترمذی)

”وقف“ کی اصل حیثیت کیا ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ سمجھتا ہے کہ جب کوئی شخص زمین وغیرہ وقف کرتا ہے تو وہ زمین وقف (وقف کرنے والے) کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتی بلکہ بدستور وقف کی ملکیت میں رہتی ہے، چنانچہ اگر وہ کسی وقت رجوع کرنا چاہے تو رجوع بھی کر سکتا ہے۔

جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ زمین وغیرہ وقف کرنے سے وقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں آ جاتی ہے، اور اس کے مافع کے حقدار موقوف علیہم (حس کے وقف یا کیا ہو) ہو جاتے ہیں، لہذا اگر وقف کسی وقت اس سے رجوع کر کے واپس اپنی ملکیت میں لے لیا جائے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تفصیل

امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ہر وقف کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ وقف کی ملکیت میں برقرار رہتا ہے اور جب چاہے رجوع کر سکتا ہے، حالانکہ یہ سبب لکھتے ہیں کہ وہ وقف کرتے ہیں کہ وقف وقف کی ملکیت سے اس صورت میں نہیں نکلتا ہے جب کہ وقف وقف کرتے وقت یہ کہا جائے کہ میں اس زمین یا جائداد کے مافع کو وقف کر رہا ہوں، اس کے علاوہ وہ دوسری صورتوں میں

۱۔ اصحاب النقیح ۶۶۱/۲، کشف الباری، کتاب المزارع، ص ۳۰۳، و کتاب المصاقل والشراب ص ۵۳۳

۲۔ نظام الباری ۵۶۳/۶ و تعریض برمدی ۳۳۸ و نوحیحات شرح المصنوع ۵۷۹/۲

فرماتے ہیں کہ وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے، وہ صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ کہ اگر رقبہ زمین کو وقف کیا جائے تو اس صورت میں وہ واقف کی ملکیت سے نکل جائے گا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ اگر کوئی شخص وقف کو اپنی موت کے ساتھ مطلق کرے کہ جب وہ مر جائے تو اس کی زمین وقف ہوگی، یا وصیت کرے تب بھی وہ اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ اگر کوئی حاکم فیصلہ کر دے کہ یہ وقف ہے اور واقف کی ملکیت سے نکل گئی ہے تو اگر حاکم کا حکم اس کے ساتھ متصل ہو جائے تب بھی وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے۔

یہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی حقیقت ہے، اور انہوں نے جو یہ فرمایا کہ اگر منافع وقف کرے تو زمین ملکیت سے نہیں نکلتی وہ بھی انہوں نے حدیث باب کے مذکورہ جملہ کی بناء پر کہا ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا "إن شئت حبست أصلها ونصفت بها" الحج "کہ اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو محبوس کر لو، امام اعظمؒ اس کی تشریح یوں فرماتے ہیں کہ اصل کے محبوس کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملکیت پر اس کو برقرار رکھو اور منافع کو صدقہ کرو۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب الہبۃ

"رجوع فی الہبۃ" کا مسئلہ

"عن ابن عباسؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس لنا مثل السوء، العائد فی ہبۃ کالکلب یعود فی فہۃ" (رواہ الترمذی)

کسی کو کوئی چیز یا عوض دینا "ہبہ" کہلاتا ہے، دینے والے کو "واہب" لینے والے کو "موہوب" اور اس چیز کو "ہبہ یا موہوب" کہتے ہیں۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ ”رجوع فی المہر“ یعنی ”واہب“ کا ”موسوب چیز“ واپس لے لینا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”رجوع فی المہر“ حرام اور ناجائز ہے، نہ دیا نہ رجوع کر سکتا ہے اور نہ قضاء، البتہ والد اگر اپنے دم کو کوئی چیز دے تو رجوع کر سکتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”واہب“ نے جب تک کوئی عوض حاصل نہ کیا ہو تو اس وقت تک دور رجوع کر سکتا ہے البتہ کراہت کے ساتھ، گویا کہ حنفیہ کے نزدیک قضاء رجوع کا مستحق ہے اور دیا نہ نہیں، لیکن یہ علم جہی کے لئے ہے، اپنے عزم کو اگر کوئی چیز بہرہ میں دے تو رجوع نہیں کر سکتا۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہرہ سے رجوع کرنے والے کو اس کتے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو کتے کے چاٹ لیتا ہے اس تشبیح کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز بہرہ کر کے واپس لینا جائز نہیں۔

حنفیہ کا استدلال دار قطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”الواہب أحق بهبته ما لم

یُسب مہا“

نیز دار قطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں ”عن النبی صلی اللہ علیہ

وسلم قال من وهب هبة فهو أحق بها ما لم یُسب مہا“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں کتے کے ساتھ تشبیہ کے جو شاعت بیان کی گئی ہے وہ کراہت پر محمول ہے، حرمت پر نہیں، اور مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ کسی کو کوئی چیز دے کر واپس لے لینا بے مردی اور غیر پسندیدہ بات ہے یہ مطلب نہیں کہ رجوع کرنا حرام ہے، چنانچہ ذوق سلیم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب سے رجوع ثابت ہو رہا ہے کہ کراہت کے ساتھ اور اسی لئے تو رجوع کی صورت میں تشبیہ دی جا رہی ہے، کتے کے فعل کے ساتھ تشبیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چونکہ اس کا فعل حلت اور حرمت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا اس کو ناپسندیدہ ہی کہا جاسکتا ہے۔

(۱) جامع، عمدة القاری ۱۳۸/۱۳، والیعبدیہ ۲۹۰/۳، وتکملة فتح المصنوع ۵۷/۲، کتاب البیوع، باب تحریم

رجوع فی الہب کے موافق

خفیہ کا مسلک تو یہ تھا کہ واہب کے لئے موبوب چیز واپس لے لیا جاتا ہے، البتہ سات مواقع ایسے ہیں جن میں واہب کے لئے رجوع کا حق نہیں رہتا ہے، جن کی طرف (دمع حروفہ) کے حروف سے یہ وراثت کی آسانی کے لئے اشارہ کیا گیا ہے، امام نسفیؒ نے ان حروف کو ایک شعر میں ذکر فرمایا ہے۔

یجمع الرجوع فی فصل الہبہ باصاحبی حروف دمع حروفہ

چنانچہ

۱- وال سے زیادتی قصد کی طرف اشارہ ہے، کہ موبوب لہ نے موبوب چیز پر اپنی طرف سے اضافہ کیا جس سے قیمت بڑھ جاتی ہے اور اس کو عیدہ نہیں کیا جاسکتا مثلاً موبوبہ زمین پر تعمیر کی گئی۔

۲- یم سے موت کی طرف اشارہ ہے کہ واہب یا موبوب لہ مر جائے۔

۳- یمین سے عوض کی طرف اشارہ ہے کہ واہب نے موبوب چیز کا عوض لے لیا۔

۴- خاء سے خروج عن الملك مراد ہے کہ موبوب موبوب لہ کی ملک سے نکل جائے۔

۵- زاء سے زوجیت مراد ہے کہ اگر خاوند بیوی یا بیوی خاوند کو کوئی چیز ہبہ کرے تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

۶- قاف سے قرابت محرمہ مراد ہے یعنی موبوب لہ اور واہب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں

تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

۷- اور خاء سے مراد ہلاکت ہے کہ موبوب چیز موبوب لہ کے پاس ہلاک ہو جائے۔ (۱)

ان تمام صورتوں میں واہب کے لئے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔ (۲)

عرایا کی حقیقت اور مصداق

”عن رید بن ثابت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن المحافلة والمراصة،

لأنه قد اذن لأهل العرایا ان یسعوها بمثل حرصها“ (رواہ الترمذی)

”یعنی درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کی

(۱) جامع لمصابغ فی البحر طرہق ۲۹۱/۷

(۲) صحاح الطبع ۶۸۶/۳، ونظر أيضاً، إمام الباری ۲۸۴/۷، ونظر ترمذی ۲۲۵/۱، وحورس ترمذی ۱۶۲۸

دست پر اور "بیع عرایا" کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ عرایا کی تفسیر میں شدید اختلاف ہے۔

امام شافعی کا مسلک اور تفسیر

امام شافعی کے نزدیک بیع عرایا بعید بیع مزائن ہے جبکہ پانچ دس سے کم میں ہو البتہ اگر درخت پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے میں بیچا جائے اور وہ پانچ دس سے زیادہ ہو تو یہ بیع مزائن ہے اور حرام ہے اور اگر پانچ دس سے کم ہے تو بیع العرایا ہے اور یہ جائز ہے۔

امام احمد کا مسلک اور تفسیر

امام احمد کے نزدیک "بیع العرایا" یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو اپنے درخت کا پھل ہبہ میں دیدے پھر موهوب لے اس پھل کو داہب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچ دے، اس کو مختصر لفظوں میں "بیع المرہوب لہ عریۃ من غیر الواہب" کہا جاتا ہے، اور یہ ان کے نزدیک پانچ دس سے کم میں جائز ہے۔

امام مالک کا مسلک اور تفسیر

امام مالک کے نزدیک بیع العرایا یہ ہے کہ صاحب باغ اپنے درختوں میں سے ایک دو درختوں کے پھل کسی کو بطور ہبہ دیدے پھر موهوب لے اپنے پھل کی دیکھ بال کے لئے باغ میں آنا شروع کرے چونکہ لوگوں کا دستور تھا کہ پھلوں کے پکنے کے وقت وہ باغ میں اپنے اہل و عیال کو بھی لے جاتے تھے اس لئے ایک اضیٰ یعنی موهوب لے کے آنے سے ان کو تکلیف ہوتی لہذا اس تکلیف کی بناء پر داہب کے لئے جائز قرار دیا گیا کہ موهوب لے سے وہ ہبہ کیا ہوا پھل اندازہ کر کے کٹے ہوئے پھل سے خرید لے۔ اس کو مختصر لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے "بیع المرہوب لہ عریۃ من الواہب"

تو گویا یہ معاملہ حقیقتاً بیع مزائن ہے لیکن دفع حرج کے لئے شریعت نے اس خاص صورت کی

اجازت دے دی۔ (۱)

امام ابو حنیفہ کا مسلک اور تفسیر

امام ابو حنیفہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر بعید وہی ہے جو امام مالک کے نزدیک ہے البتہ امام اعظم اس کو حقیقتاً بیع نہیں مانتے صرف موهوب بیع مانتے ہیں یعنی حقیقت میں بیع نہیں بلکہ "ضیٰ موهوب" کی تبدیلی

ہے، یعنی: "استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضہ" ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موهوب لے نے موهوب پر قبضہ نہیں کیا تھا اور درخت پر لگے ہوئے موهوب پھل پر قبضہ سے پہلے اس کو دوسرا موهوب (کن ہوا پھل) مل گیا لہذا یہ قبل القبض استبدال بالمہم بالمہم کے قبیل سے ہوا جس کو بیع نہیں کہا جاسکتا کیونکہ بیع میں ملکیت ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ قبل القبض "موہوب" چیز یعنی درخت پر لگا ہوا پھل موهوب کی ملکیت نہیں لیکن چونکہ صورت یہ بیع ہے اس لئے اس کو مجازاً بیع العرایا کہا گیا ہے۔ (۱)

خلاصہ کلام

خلاصہ یہ کہ اثر عیاش کے نزدیک بیع العرایا حقیقاً بیع ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزانہ کی حرمت سے اس کا استثناء کیا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ امام شافعی نے پانچ دس سے کم میں بیع مزانہ کو مرایا قرار دیا ہے، اور امام احمد نے موهوب چیز کو داہب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنے کو مرایا کہا ہے، اور امام مالک نے موهوب چیز داہب ہی کے ہاتھ فروخت کرنے کو مرایا شمار کیا ہے، اور ان سب حضرات کے نزدیک بیع عرایا بیع مزانہ کی حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن مستثنیٰ متصل۔ جبکہ امام اعظم کے نزدیک بیع العرایا صورتہ بیع ہے حقیقاً نہیں بلکہ استراد بالمہم بالمہم ہے اور یہ بیع مزانہ سے مستثنیٰ منقطع ہے نہ کہ متصل۔

حنفیہ کا مسلک رائج ہے

بیع عرایا میں حنفیہ کا مسلک لفظی روایت اور درایت ہر لحاظ سے رائج ہے۔

(۱) لفظ تو اس لئے کہ مرایا جمع ہے "عریہ" کی اور عریہ لغت میں عطیہ اور ہبہ کو کہا جاتا ہے اور کھجور کے اس درخت کو جس کا پھل ہبہ میں دیا گیا ہو "السخلۃ العرۃ" کہا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ لغت میں عریہ کا ہبہ ہونا ثابت ہے بیع ہونا ثابت نہیں۔

(۲) اور روایت اس لئے کہ متعدد احادیث میں مرایا کی تفسیر یہی آئی ہے کہ معری یعنی داہب کے گھرا لے اس عریہ کے لینے والے ہیں اور عریہ تمر (حک کھجور) دے کر رطب (تر کھجور) کھانے والے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ تفسیر امام اعظم اور امام مالک کے قول پر ہو سکتی ہے۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت زید بن ثابت کی روایت میں ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العریة یاخذها أهل البيت بخرصها مرایا کلو بهار طبا"۔ اس روایت

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بشری زوجہ کا ارادہ اس بہ سے شاید یہ ہوگا کہ بشری دوسری اولاد کو نقصان پہنچے، جس کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی یا قرآن سے ہو گیا ہوگا، اس لئے آپؐ نے نعمان کو اس سے منع فرمایا۔ (۱) واللہ اعلم

عمری کے بارے میں اختلاف فقہاء

”عن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العمري جائرة لأهلها وميراث لأهلها“ (رواه الترمذی)

”عمری“ کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ میں نے اپنا یہ مکان تمہیں عمری کے لئے دیدیا۔

تو ”عمری“ بمعنی اعطاء الدار (مکان دینے) کے ہیں، اور دینے والے کو ”مُعْمر“ کہتے ہیں، اور لیے والے کو ”مُعْمَر لہ“ کہتے ہیں۔

عمری کی صورتیں

اختلاف مذاہب کے اعتبار سے امام نوویؒ نے عمری کی تین صورتیں (۱) ذکر فرمائی ہیں

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ معمریوں کہے: ”اعمرتک هذه الدار، فبإذاتک فہی لودتک أولعقبک“۔

یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اور یہ ہبہ و تملیک الحین ہے، مگر معمر لہ کا ہوگا اس کے بعد اس کے ورثہ کا ہوگا، اگر ورثہ نہیں ہوں گے تو بیت المال کا ہوگا، معمر اور واہب کے پاس کسی صورت میں واپس نہیں لوٹ سکتا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ معمر کہتا ہے: ”جعلتہا لک عمرک“ یا ”اعمرتک

(۱) راجع للتفصیل: موس مسلم لأستاذ المحترم ۲/۲۳۵، وانظر أيضاً: تقریر محمدی ۳۰۳/۱، وایضاً الباری ۱/۲۸۱ و تکمیل فتح الملہم ۲/۶۵، کتاب الطہات باب کراۃ تفصیل بعض الأرواف فی الطہات (۲) راجع لتفصیل هذه الأمور وتفصیل احکامها: تکمیل فتح الملہم لأستاذ المحترم ۲/۸۰، کتاب الطہات باب المعری

هذه النار

اس صورت کا حکم بھی وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے، کہ گھر ہمیشہ کے لئے معمر کے ہاتھ سے کھل گیا

اور عمر کا ہو گا۔

(۳) تیسری صورت یہ کہ "عمر یوں کہے" جعلتہا لک عمرک، فادامت عاد الی

ارالی ورنہ

معمر نے یہاں ایک شرط لگائی کہ خیرے مرنے کے بعد یہ گھر دوبارہ میرا ہو گا، اس صورت کے بارے میں بھی حنفیہ اور شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ بہت درتمیک اخص ہے جس کے ساتھ شرط فاسد لگ گئی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر کے ساتھ جب شرط فاسد لگ جائے تو ہی صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔

مذہب فقہاء

تینوں صورتوں کے جواب کام، اوپر بیان کئے گئے وہ حنفیہ اور شافعیہ کے مسلک کے مطابق تھے۔ امام احمد کے نزدیک "عمری نطقہ" یعنی پہلی دو صورتیں صحیح ہیں۔ "موقتہ" یعنی تیسری صورت صحیح نہیں۔

ام، لک کے نزدیک "عمری" تمام صورتوں میں "تملیک المسافع" (یعنی عاریت) کا نام ہے، "تملیک اخص" (بہت) کا نام نہیں، لہذا "عمری" سے عین کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

دلائل فقہاء

ام، مالک حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور قدس

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "العمری جائزہ لأهلها"

اس الفاظ کے ذریعہ جب آپ نے عمری جائز قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی تشریف

آوردی کے وقت عمری کا جو مفہوم مشہور و معروف تھا، آپ نے اس کی تقریر فرمادی، اور زمانہ جاہلیت میں عمری

کا جو مفہوم معروف تھا وہ یہ تھا کہ عمری ایک عاریت ہے، بہت نہیں ہے اور وہ چیز کسی نہ کسی وقت واپس معمر کے

پس آ جاتی تھی، اور جب آپ نے اس کی تقریر فرمادی تو اب وہی مفہوم شریعت کے اندر بھی معتبر مانا جائے

گا لہذا عمری کو عاریت ہی سمجھا جائے گا۔

حضرات ائمہ ثلاثیہ فرماتے ہیں کہ "العمری جائزۃ لاهلہا" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت کے طریقے کی تقریر فرمائی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ اب آئندہ جو شخص عمری کرے گا تو وہ بہت سمجھا جائے گا، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "ان العمری میراث لاهلہا" اس میں آپؐ نے عمری کو اہل عمری کے لئے میراث قرار دیا۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا عمری ولا رقی، لمن اعمر شیا اور قیۃ فہولہ حیالہ ومماتہ"

اس حدیث میں "لا عمری ولا رقی" سے اس طرف اشارہ ہے کہ عمری اور رقی واپسی کی امید کے ساتھ تمہارے لئے مناسب نہیں چونکہ وہ وہیں تمہیں نہیں ملے گی۔ (۱)

رقی کے بارے میں اختلاف فقہاء

"من جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العمری جائزۃ لاهلہا والرقی جائزۃ لاهلہا" (رواہ احمد علیہ)

"رقی" کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے "داري لك رقی" یعنی میں اپنا گھر تمہیں رقی کے طور پر دیتا ہوں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اپنی زندگی میں اس کو استہان کر دو مگر تمہارا انتقال پہلے ہو گیا تو یہ گھر لوٹ کر وہیں میرے پاس آجائے گا، اور اگر میرا انتقال پہلے ہو گیا تو یہ مکان ہمیشہ کے لئے تمہارا ہو جائے گا۔

اب اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثیہ فرماتے ہیں کہ رقی کا بھی وہی حکم ہے جو عمری کا ہے، علی اختلاف الاقوال، یعنی امام مالکؒ کے نزدیک اس کا حکم تملیک التامیع یعنی عاریت کا ہے، اور امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک اس سے تملیک اتمیں یعنی بہت منعقد ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف مسدوب یہ ہے کہ "رقی" باطل ہے، یعنی یہ الفاظ کہنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا ورنہ وہ مکان بدستہر رقی کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا۔

جب اس کی یہ ہے کہ یہ صورت غرض "دھوکہ" کو مستلزم ہے، جب تک ان دونوں میں سے ایک کا

بکال نہیں ہوگا اس وقت تک یہ معاملہ نکار ہے گا، لہذا غدر پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ باطل ہے۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جس میں فرمایا کہ: "الرُّقْبَى جَالِدٌ لَّاهِلِهَا" اس کے معنی
 وہ نہیں ہیں جو ان کے ملاش نے بیان کیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا "ارْلِقْكَ هَذِهِ الدَّارَ" تو
 اس کے معنی یہ ہیں "اعطيتك رقبة هذه الدار" یعنی یہ مکان پوری زمین سمیت تمہیں دے دیا، اس
 کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "الرُّقْبَى حَاسِرَةٌ لَّاهِلِهَا" لہذا اگر کوئی شخص
 ارْلِقْكَ کے لفظ سے ہبہ کرے گا تو عمری کی طرح ہبہ منعقد ہو جائے گا، لیکن جہاں "رُقْبَى" کے وہ معنی
 مراد ہوں جس میں غدر پایا جاتا ہو تو وہ رُقْبَى باطل ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب اللقطة

التقاط لقطة کا حکم

"لقطہ پڑی ہوئی چیز کو کہتے ہیں اس کو غالیہ جاتا ہے۔ (۱)
 اس میں اختلاف ہے کہ التقاط لقطة (لقطہ اٹھانا) اولیٰ ہے یا ترک لقطة اولیٰ ہے؟ (۲)
 حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو مالک کو اٹھانے کی نیت سے اس کا التقاط
 مستحب ہے، مگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو اس کا التقاط مباح ہے، اور اگر التقاط مالک کے بجائے اپنی
 ذات کے لئے کرتا ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔
 امام شافعی کے نزدیک اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو اور آپے نفس پر اطمینان ہو تو یک قول
 کے مطابق التقاط واجب ہے، در ایک قول کے مطابق مستحب ہے۔

(۱) راجع، الدرر المندی ۲/۵۵۱، وصحیح التلخیص ۶/۶۸۴، والحکم الباری ۷/۳۱۶، وکلمۃ فتح المنہم ۱/۴

۹۴، کتاب الہبات، والقدح فی الرقبی

(۲) راجع تصحیح المسائل المتعلقة باللقطة، مکرر وشرح وبيان، کلمۃ فتح المنہم، للاستاذ المکرم ۲/۶۰۳، إلخ

- ۹۴۴، کتاب اللقطة

(۳) فطر لہذا المسئلة، بدائع الخصائص ۲/۲۰۰، والمعنی لایں فائدہ ۳/۶

امام مالک کے نزدیک اگر وہ شی ڈوبال ہو تو لفظ اولیٰ ہے۔

امام احمد کے نزدیک مطلقاً ترک لفظ اولیٰ و افضل ہے۔ (۱)

لفظ کی مدت تعریف کتنی ہونی چاہئے؟

”عن رید بن حاندقال حواء رحل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افساہ عن

اللفظة، فقال اعرف عفا صها و کاء ها، ثم عرفها بـ ”ر منق علیہ“

لفظ کی مدت تعریف اور تشہیر میں اس کا اختلاف ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ ”لفظ“ خود نفیس شی ہو یا خفیس ہو ہر صورت میں ایک سال تک تشہیر کرنا

ضروری ہے، امام شافعی اور امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر ”لفظ“ کوئی حقیر چیز ہو تو ایک سال تک تشہیر کرنا ضروری

نہیں بلکہ ”ملقط“ (لفظ ٹھٹھانے والا) کی رائے اور نہیں پر ہے جتنی مدت میں اس کے گمان کے مطابق تشہیر

ہو سکتی ہے وہی مدت کافی ہے مثلاً ایک دن (۲) چاندنی کے لئے ایک دن اور ایک دن (۳) سونے کے لئے دو

یا تین دن کافی ہے۔ اور اگر لفظ قیمتی چیز ہے تو پھر مکمل ایک سال تشہیر کرنا ضروری ہے۔

حنبل کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر لفظ کی قیمت دس درہم سے کم ہے تو اس کی تشہیر و تعریف چند دن

ہوگی اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے تو ایک سال تک ہوگی۔

جبکہ راجح قول حنبلیہ کے نزدیک جس کو شمس الارک سرھس نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ لفظ کی تعریف

تشہیر کے لئے شرعاً کوئی مدت متعین مقرر نہیں بلکہ مدت کا ارادہ ارملقط کے ظن غالب پر ہے جب تک اس

کے گمان میں مالک اس کا غلبہ کار ہے گا اس وقت تک ملقط پر تعریف و تشہیر کرنا لازم سے اہت جب اس

کے گمان میں مالک ید غلبہ نہیں کرنا تو تشہیر کی ادائیگی بھی اس سے ساقط ہو جائے گی۔ تو گویا مدت کا

اختلاف اشیاء و اراہاں قیمت کے اختلاف چینی ہے۔ (۳)

(۱) کشف البوری، کتاب النعم ج ۲، ص ۵۲۸، وانظر المسائل المتعلقة باللفظة، الفهر المستوفد ۱۳۳/۳

(۲) انہی کی تعداد و مسائل چار فیروں میں ایک فیروہ نے اس کی تفسیر کی ایک ایک دائی کی مقدار سات دن کی ہے۔

(۳) غصبات الطبیح ۱۱۳/۳

دلائل ائمہ

جو حضرات ایک سال تک تعریف و تشہیر کے قائل ہیں وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔
 حنفیہ کے مختار قول کی دلیل یہ ہے کہ روایات میں نقطہ کی تعریف کے سلسلے میں مختلف مدتیں منقول
 ہیں، چنانچہ حدیث باب میں ایک سال کی مدت منقول ہے، جبکہ حضرت بی بن کعبؓ کی حدیث میں تین
 سال کی مدت مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منصوص مدتیں مقصود اور متعین نہیں ہیں بلکہ یہ غالب رائے پر مبنی ہے
 یعنی مطلق اس وقت تک اس شی کی تعریف کرنا ہے گا جب تک اسے یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ اب کوئی
 دعوئے نہیں آئے گا۔ (۱)

لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟

"عن سويد بن غفلة" فإذا جاء طالبها فأحبرك بعذتها ووعائها ووكاءها
 لادفعها إليه... الخ (رواه الترمذي)

لقطہ کے متعلق ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ صاحب لقطہ کے ذمے نقطہ واپس کرنا کب واجب ہوتا ہے؟
 اس میں تفصیل یہ ہے، کہ اگر لقطہ کا مالک بیعہ قائم کر دے تو سب کے نزدیک لقطہ کار کرنا واجب ہے، لیکن
 اگر کوئی بیعہ تو پیش نہ کرے اسے نقطہ کی علامات و اوصاف بیان کر دے تو اس میں اختلاف ہے۔
 امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں لقطہ کا واپس کرنا واجب ہے۔

جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے زعماء ایک ایسی صورت میں دے دینا جائز تو ہے واجب نہیں ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

مالکؒ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں اوصاف کے بیان پر اداء کو متفرع
 کیا ہے۔

حلیہ شافعیہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں جو عطاء (دینے) کا حکم ہے یہ اباحت پر محمول ہے،

راجع کتاب الناری کتاب النظم ج ۳ ص ۵۴۹ و صحاح المطبع ۳ ۶۵۳ و الترمذی ۱۱۹۱، ۳
 و المختار ۱۴۰/۳

(۲) راجع فتح القمیر ۵۵۰، ۵

ورنہ اس میں اور حدیث ”الیس علی المدعی والیس علی من انکر“ میں تو فرض ہو جائے گا۔ یہاں چونکہ صاحب لفظ مدعی ہے لہذا اس کے ذمہ بینہ لازم ہے، اگر ”فادفعہا الیہ“ میں امر کو جوہر پر محمول کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر بینہ کے صرف اوصاف کے بیان کرنے پر لفظ واپس کرنا واجب ہے جبکہ ”الیس علی المدعی“ ”والی حدیث بتاریخی ہے کہ دعویٰ کرنے والا جب بینہ قائم کر دے تو پھر مدعی کا ملنا واجب سمجھا جائے گا، اس لئے دونوں کے درمیان جمع کی صورت یہ ہے کہ ”فادفعہا الیہ“ میں امر کو اباحت پر اور حدیث مشہور کو جوہر پر محمول کیا جائے۔ (۱)

اشتقاق باللفظ کا حکم

”عس سویلین غفلة“ فاداجاء طلبها فاحسرك معدتها ووعانها ووعاءها
فادفعها الیہ ولا فاستمتع بها“ (رواہ الترمذی)

امام شافعی اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تعریف کے بعد مالک نہ آئے تو لفظ کو مطلق اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، خواہ مطلق غنی ہو یا فقیر۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلق اپنے استعمال میں اس وقت لاسکتا ہے جب وہ خود فقیر ہو، جبکہ غنی ہونے کی صورت میں اس کا صدق (صدقہ کر دینا) لازم ہے، پھر صدقہ کر دینے کے بعد اگر مالک آجائے تو اسے اختیار ہوگا چاہے تو صدقہ کو نافذ کر دے اور چاہے تو مطلق سے ضمان لے لے، ضمان لینے کی صورت میں صدقہ کا اجر مطلق کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ یہی سفیان ثوریؒ اور حسن بن صالحؒ کا مذہب ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

امام مالکؒ سے مذکورہ دونوں مذاہب کے مطابق ایک ایک روایت منقول ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال

شافعیہ اور حنابلہ اپنے مذہب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تعریف کے بعد ”ولا فاستمتع بها“ فرمایا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو تم خود اس کو استعمال کر سکتے ہو۔

(۱) کشف البوری، کتاب العلم ج ۳ ص ۵۶۰، وانظر أيضاً، إمام الباری ۱/۲۲۱

(۲) بدیع الصانع ۲/۲۰۶، والشمس لا یمنع ۱/۷۶

ابن حضرات کا ایک استدلال حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے ہے جس میں مذکور ہے کہ انہیں یہ بھی ملی جس میں سو دنہ تھے آپؐ نے تعریف کے بعد اس سے استماع کی اجازت معاف فرمائی، حالانکہ غرض، مثنوی حضرت ابی بن کعبؓ مال دار صحابہ میں سے تھے۔

اہام الوضیفہ کا استدلال

حضرات حمید اور داؤد میں حضرت عیاض بن حمزہؓ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "فہو واحد صاحبہ فلیردھا علیہ، و لا فہو مال اللہ بؤنیہ من ہشاء" اس حدیث میں استدلال "فہو مال اللہ بؤنیہ من ہشاء" کے جملہ سے ہے کہ یہ تعبیر عموماً اس چیز کے لئے آتی ہے جس کے مستحق فقراء ہوتے ہیں نہ کہ انھیہ۔

حنفیہ کا ایک استدلال ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن فضالؓ کی حدیث سے ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صالہ المسلم حرق النار"

یعنی اس حدیث کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ مسلمان اللہ سے داغی ہے تو اس کے لئے اس میں کوئی شہادہ نہیں، اگر وہ استماع کرے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسے وہ آگ کا انگارہ کھارہا ہے۔ اس کے علاوہ متعدد صحیحہ کرام کے آثار ہیں جن سے مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک امرہ ثلاثیہ کا حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے حضرات حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خود استماع کر لو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو پھر احکام شریعہ کے مطابق عمل کرو، لہذا اگر فقیر ہو تو خود استماع کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کرو۔

اور جہاں تک حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ ب شک انھیہ صحابہ میں سے تھے لیکن ہر دور میں غنی نہیں رہے، بلکہ ایک زمانہ اس پر ایسا بھی گذرا ہے جو فقر وفاقہ کا دور تھا، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان پر وسعت معاف فرمائی، لہذا اس کے واقعہ سے تائید کا استدلال کرنا درست نہیں۔ (۱)

(۱) جامع لمرید العیاض کشف الطبری کتاب العلم، ج ۳، ص ۵۵۱ وغیرہ لریبہ ۱، ۲۲۰، وطباعت المطبع

لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہوگا یا نہیں؟

”عن رید بن خالد الجہمی أن السی صلی اللہ علیہ وسلم سالہ رجل عن اللقطۃ،

فقال: لم استمع بها، فإن جاء ربها فأذها إليه“ (رواه البخاری)

لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ اگر سال بھر حرجب لقطہ کے بعد اگر عین لقطہ باقی ہو اور مالک نکل آئے

تو لوٹنا واجب ہے، اور اگر اس نے اسے استہمس کر کے ختم کر دیا ہو تو ضمان واجب ہے۔

جبکہ شافعیہ میں سے کرامیسی، داؤد ظاہری، ورامام بخاری کے نزدیک لقطہ باقی ہو تو واپس کرنا

ضروری ہے، لیکن اگر ختم ہو چکا ہو تو اس کا ضمان واجب نہیں۔ (۱)

ولایک انہ

داؤد ظاہری اور کریمی وغیرہ کا استدلال حدیث باب کے ایک طریق میں ”فإن جاء صاحب

واللفشاک بها“ کے الفاظ سے ہیں۔

اسی طرح حضرت زید بن خالدؓ کی اس روایت کو سعید بن منصور نے بھی روایت کیا ہے، اس میں

واللفشاک بها ما تصنع بمالك“ کے الفاظ ہیں۔

جمہور کا استدلال ایک توحید باب میں ”فإن جاء ربها فأذها إليه“ کے مطلق الفاظ سے

ہے، یعنی خواہ لقطہ باقی ہو یا اسے استہمس کر لیا گیا ہو، بہر حال مالک کے طلب کرنے پر واپس لگنی ضروری ہے۔

اسی طرح جمہور کی ایک دلیل حضرت خالد بن زیدؓ کے ایک طریق کے یہ الفاظ ہیں ”وكانت

ودبعة عنده“

ان احادیث کی روشنی میں ”واللفشاک بها“ یا ”واللفشاک بها ما تصنع بمالك“

”جیسے الفاظ کا مکمل یہ طے ہے کہ تعریف کے بعد اگر مالک نہ آئے تو تصرف کی اجازت ہوتی ہے تاہم اس

کے بعد ”بها“ کے سبب میں یہ روایات سکت ہیں، جبکہ دوسری روایات میں لقطہ میں تصرف کر لینے کے

بعد وجوب ضمان کا حکم وارد ہے اس لئے اس مطلق روایت کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ (۲)

(۱) عمدة القاری، ۲/۱۷۲

(۲) کنز الدوری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۵۵۹

اونٹ کا انقطاع درست ہے یا نہیں؟

”عن رید بن خالد الجهمی أن السی صلی اللہ علیہ وسلم سأل رجل عن النقطۃ
فإن فصالة الإبل ۞ فغضب حتى احمرت وحناءه، أو قال احمر وجهه فقال مالک
وبہ، معها سقاوا حذاقہ، ترد الماء وترعى الشجر، قدرها حتى ينصهار بها الح“ (۱)
(رواہ بخاری)

حدیث باب کے مذکورہ الفاظ سے معلوم ہوا کہ صلاتہ الاابل (یعنی گم شدہ اونٹ) کا انقطاع درست
نہیں، اسی کے حکم میں گھوڑ اور گائے بھی ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے انقطاع سے
بچائے ان کا ترک افضل ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک دوسری چیزوں کی طرح اونٹ، گائے وغیرہ کا انقطاع بھی درست ہے۔ (۲)
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں جو ”نہی“ وارد ہے اس کے متعلق حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ
صرف اس وقت کا تھا جب اہل مدینہ کا غلبہ تھا، حیات عام نہیں ہوتی تھی، اس زمانے میں گراؤت وغیرہ کو
بھوز یا چنے تو، ملک پاتا تھا، جبکہ زمانے میں تعمیر آنے کے بعد علم مدینہ گیا، اب حیات عام ہو گئی
سے بعد اونٹ وغیرہ کا انقطاع بھی افضل ہو گا۔ (۳)

بکری کے انقطاع کا حکم

”عن رید بن خالد الجهمی أن السی صلی اللہ علیہ وسلم سأل رجل عن النقطۃ
فإن فصالة لعم۞ فدل لک أو لأحیک أو للذنب“ (رواہ بخاری)
حدیث باب کے سنن غلط سے استدلال کرتے ہوئے، مالکی نے یہ رائے ظاہر کی ہے
کہ ”عم“ (بکری) کے انقطاع سے قطعاً مالک ہو جائے گا جتنی کہ اگر مالک آجائے تب بھی صحت نہیں
”سہ گاؤں تک حدیث باب کے الفاظ میں“ لک أو لأحیک أو للذنب“ ظاہر یہ ہے کہ اس میں ”عم“
تعلیق کے لئے ہے۔

اس کے مقابلہ میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر لفظ کو استثنائاً کر لینے سے پہلے مالک

(۱) وسیع، التہذیب مع وسیع التفسیر ۳۵۳/۵

(۲) الکلیف الداری کتاب العلم ج ۳ ص ۵۶۲ والنظر فیہ، طبع المصمم ۲۵۳

آجائے تو اس کا، مک کو لوٹا تالاری ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ پر ملکیت اصل، مک کی رہتی ہے۔ (۱)
 جہاں تک امام، مک کے استداں کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لام" تمسک کے
 لئے نہیں ہے، بلکہ ہر ہے کہ یہ لام مذہب (بھیڑیے) پر بھی داخل ہے لیکن مذہب، مک نہیں ہو سکتا، اسی طرح
 ملقط بھی، مک نہیں ہوگا۔ (۲)

لفظ حرم کا حکم

"عن ابي هريرة ان حراة فتنوا رجلاً فقال لا يحنلي شو كها (ابى
 المکة) ولا يعضن شجرها، ولا تنقط سافطتها بالامشيد" (رواه البخاري)

"ولا تنقط سافطتها بالامشيد" اور اس (حرم) کی گری ہوئی چیز (یعنی لفظ) نہ اٹھائی
 جائے، مگر معزوف (تعریف کرنے والا) کے لئے اجازت ہے۔

حرم میں اگر کوئی چیز گر جائے تو آیا اس کا حکم بھی عام لفظ کی طرح ہے یا اس کے حکم میں دوسری
 جگہوں کے لفظوں کے مقابلہ میں کوئی فرق ہے؟

امام شافعی فرماتے ہیں کہ لفظ مل و حرم میں فرق ہے، ان کے نزدیک عام لفظ کا حکم تو یہ ہے کہ
 اتفاقاً لفظ واجب یا مستحب ہے، اس کے جدا ایک مخصوص مدت تک تعریف ہوگی، اگر تعریف کے بعد، مک
 نہ آئے تو اس کو ملقط (لفظ اٹھانے والا) اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، خواہ ملقط فنی ہو یا فقیر۔

جبکہ حرم کے لفظ کے سلسلے میں وہ فرماتے ہیں کہ اس کا اتفاقاً صرف حفاظت کی غرض سے ہی جائز
 ہے، تمسک (یعنی، مک بنے) کی نیت سے بالکل جائز نہیں ہے، پھر اس کی ہمیشہ تعریف کی جائے گی،
 گویا اس کا تمسک ممکن نہیں ہوگا۔ (۳)

جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، کاندھوب اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ لفظ مل اور لفظ حرم
 میں کوئی فرق نہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

(۱) صحیح البخاری ۸۰۵

(۲) کتاب الطہور، کتاب الطہور، ج ۳، ص ۵۶۳

(۳) ربيع، النسخ لاس لیسمة ۳۶ و تکملة صحیح المسند ۲۶۲، باب فی لفظ الحرام

وہابی فقہاء

امام شافعی کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے۔

دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عبدالرحمن بن عثمان التیمی کی روایت سے ہے، "ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن لفظة الحاج" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجی کے لفظ سے منع فرمایا۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ عام لفظ کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "عترفھا سنة" فرمایا ہے۔ جبکہ لفظ حرم کے بارے میں کوئی توقیت اور تعیین وقت نہیں فرمائی، معلوم ہوا کہ اس کی دہرا تعریف ضروری ہے تا آنکہ مالک مل جائے، ورنہ اس طرح تفصیص کی کوئی وجہ نہیں۔

جمہور کا استدلال لفظ کے بارے میں واردان عام احادیث سے ہے جن میں لفظ مل و حرم کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

پھر لفظ ایک امانت ہے، عام و دیہوتوں کی طرح اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں، خواہ مل کی امانت ہو یا حرم کی۔

امام شافعی کے استدلال کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کے بارے میں علامہ ابن قدامہ (فرماتے ہیں کہ "إلا لفظة" کا مطلب "إلا لیس عترفھا عاماً" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں لفظ اٹھانے کی اجازت اسے حاصل ہے جو تعریف کا ارادہ رکھتا ہو، تمسک کی نیت سے اٹھانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۱)

جہاں تک حدیث "بھی عن لفظة الحاج" کا تعلق ہے، سو یہ بھی بالکل سرتج ہے اور بلا ہر

(۱) العی لا من لفظة ۱، ۲

اس سوال ہوتا ہے کہ جب مل اور حرم دونوں کے لفظوں میں کوئی فرق نہیں تو لفظوں میں یہاں "لا یستطیع ما یستطیعا" کہہ کر مکہ مکرمہ کی تفصیص کی کیا وجہ ہے؟

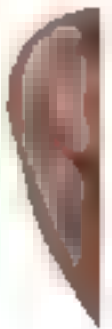
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مکہ مکرمہ کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں کہ یہ تعریف صرف وہاں ہی ہو، بلکہ اس کی تاکید مقصود ہے کہ مکہ مکرمہ میں تعریف کا اہتمام اور یاد کیا جائے حرم میں چونکہ یہ خارج کراچ آتے ہیں اس لئے وہاں تعریف میں بالو کرنا پڑے گا، مساجد و احوال اور کامل و جامع میں بار بار جائے اظہار کرنا پڑے گا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا "حالة المسلم حرق النار" کہ مسلمان کی گمشدہ چیز ہنگ میں ملنے کی امانت ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ قسم صرف مسلمان کی چیز کے لئے ہے مرنے کے لئے نہیں، بلکہ چھم و دھوس کی چیزوں کے لئے ہے، جہت مسلمان کی چیز میں تاکید و اہتمام مقصود ہے۔

اس کا حکم دوسرے لفظ کے حکم سے مختلف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نئی کاتال بھی یہی نکلتا ہے کہ "لقطة الحاج" اور "لقطة غير الحاج" میں کوئی فرق نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ لفظہ الحاج کے لفظ سے نئی اس بنیاد پر کی گئی ہے کہ حاجی اپنے ساتھ ضروری ضروری اشیاء ہی لے جاتا ہے اور جو چیز وہ لے جاتا ہے اس سے وہ عموماً مستغنی نہیں ہوتا، گویا اس چیز کی ضرورت اسے شدید ہوتی ہے، ایسی صورت میں جب وہ کوئی چیز کم کرے گا تو اسے ڈھونڈے گا اور عام طور پر وہیں ڈھونڈے گا جہاں اس نے وہ چیز کم کی ہوگی، لہذا اگر کوئی شخص اس چیز کو نہ اٹھائے تو، لک اسے آسانی سے پالے گا، برخلاف اس صورت کے کہ کوئی شخص اسے اٹھائے اور تعریف کرے تو یہ عین ممکن ہے کہ چیز ایک جگہ کم ہوئی ہو اور وہ شخص تعریف کسی اور جگہ کر رہا ہو، مثلاً چیز مکہ میں کم ہوئی وہ منی میں عدان کر رہا ہے۔ ایسی صورت میں تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لفظہ الحاج کا حکم دوسرے لفظوں سے مختلف نہیں۔ (۱)



کتاب الاقضية والشهادات

قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر اٹانڈ ہوگا یا باطنی بھی؟

”عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكم تحضمون التي راسها اب بشر، ولعل بعصكم ان يكون الحق معجته من بعض فلا فصيحت لاحدكم من شيء من حق احبه فاسما اقطع له قطعة من النار، فلا با حدمه شيئا“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر اٹانڈ ہوتا ہے یا باطنی بھی؟

چنانچہ ائمہ علماء اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ ظاہر اٹانڈ ہوتا ہے، باطنی اٹانڈ ہونا ضروری نہیں، یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ دوسرے کے حق میں کر دیا تو، نیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کو وادی جائے گی جس کے حق میں قاضی نے فیصلہ دیا ہے، بیس فی ما بین اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس چیز کو استعمال کرنا جائز نہیں، اگر استعجال کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

ماہر ابو حنیفہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہر اٹانڈ ہو جاتا ہے اور باطنی بھی، یہی جب کسی کے حق میں قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ کر دیا تو ظاہری اور نیاوی احکام کے اعتبار سے تو وہ چیز اس کی ہوگئی جس کے حق میں فیصلہ دیا گیا اس کے ساتھ ساتھ باطنی، اعتبار سے بھی اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک قضاء قاضی کے باطنی اٹانڈ ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، جب تک وہ شرائط پائی جائیں اس وقت تک قضاء قاضی باطنی اٹانڈ نہیں ہوگی۔

قضاء قاضی باطنی اٹانڈ ہونے کی شرائط

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ مقوی یا فسوخ سے متعلق ہو مثلاً کاح کا دعویٰ ہو، یا منخ

کا دعویٰ ہو، مثلاً کوئی عورت دعویٰ کرے کہ مجھے میرے شوہر نے حلق دے دی تھی، لہذا اگر مقتول یا مسخ کا دعویٰ نہ ہو تو قذف قاضی باطل نافذ نہیں ہوگی۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ "الذک مرسلہ" کا دعویٰ نہ ہو، "الذک مرسلہ" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، لیکن ملکیت میں آئے کا جب بیاں نہ کرے، ایسی اداک کو "الذک مرسلہ" کہا جاتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص اداک مرسلہ کا دعویٰ کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دے تو قضاہ قاضی ظاہر نافذ ہوگی، باطل نافذ نہیں ہوگی۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال رکھتا ہو، یعنی اس بات کا اس میں احتمال ہو کہ وہ عقاب قائم کر دیا جائے، مثلاً نکاح، اور اگر وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا، باطل نافذ نہیں ہوگا، مثلاً میراث کا دعویٰ، میراث ایک مرتبہ درگاہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد اس میں انشاء کا احتمال نہیں رہتا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ "محل ملقہ ہو"، اس محل میں مقتول یا مرے دن حدیث نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہر نافذ ہوگا، اور نہ باطل نافذ ہوگا، مثلاً وہ شخص کسی عزم عورت کے بارے میں دعویٰ کر دے کہ یہ میری سکنوہ ہے تو اس صورت میں "محل ملقہ" کو پیش روئے اور قاضی فیصلہ بھی کرے، تب تک اس کا فیصلہ ظاہر نافذ ہوگا، اور باطل بھی ملے گا، لیکن وہاں محل قابل ملقہ نہیں ہے۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ قاضی نے گواہوں کی بنیاد پر یا مدعی علیہ کے کھن عن انہیں یعنی قسم سے نکاح کیا ہو، یا پر فیصلہ کیا ہو، تب قاضی کا فیصلہ باطل نافذ ہوگا، لیکن اگر قاضی نے مدعی علیہ کی بیس کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہر نافذ ہوگا، باطل نہیں ہوگا۔

دراصل اگر

مجموعہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

بند دوم حضرت۔ باب "اصل" میں حدیث کے مسلک پر حضرت علیؑ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔ "شعبدک رو حاک" اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت و نکاح کا پیغام یا عورت سے اس کے پیغام کو کر دیا کہ میں تجھ سے نکاح نہیں کرتی، اس شخص سے جا کر قاضی کی عدالت

میں دعویٰ کر دیا کہ طلاق عورت میری منکوحہ ہے۔

حضرت علیؓ کا منشی تھے، آپ نے مدعی سے فیصلہ طلب کیا تو اس شخص نے دو گواہ پیش کر دیے، حضرت علیؓ نے گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے، اور عورت کو اس کے ساتھ جانے کا حکم دے دیا، اس عورت نے حضرت علیؓ سے کہا کہ مجھے تو یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، اور حقیقت میں میرا اس سے نکاح نہیں ہوا، لیکن جب آپ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ تو اس کے ساتھ چلی جا، تو اب واقعی اس کے ساتھ میرا نکاح کر دیجئے تاکہ میرے لئے اس کے ساتھ رہنا حلال ہو جائے، حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا "شاہداک زواجک" تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا، مطلب یہ تھا کہ اب جدید نکاح کرنے کی ضرورت نہیں، جب میں نے دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا تو اب واقعہ نفس الامر میں نکاح وجود میں آ گیا۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث "الماک مرسل" سے متعلق ہے، بخود دوسرخ سے متعلق نہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ابوداؤد میں آئی ہے، وہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ وہ معاملہ میراث کے بارے میں تھا، ایک شخص نے میراث کا دعویٰ کیا اور جب آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ جملے ارشاد فرمائے، اور میراث کا معاملہ ایسا ہے جو "انشاء" کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے اس معاملے میں آپ کا فیصلہ صرف ظاہر آئند ہوا، باطلنا آئند نہیں ہوا۔ (۱)

قضاء بشارہ ویمین کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال: قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالیمین مع الشاہد"

(الرواحۃ، (دروہ الحرمین)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قضاء بشارہ ویمین جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرات ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفاء کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مدعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے

(۱) ملخصاً من تقریر نور محمدی ۲۷۱/۱ و بیامام الناری ۱۵۰/۴۰ والعصم الجامع فی مکملہ فتح الطالب ۵۶۵/۲

کتاب القضاء، باب بیان ان حکم الحاكم لا یغیر الباطن۔

سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی کے لئے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتیں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے، اگر مدعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تبنا ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدعی قسم کھائے کو بھی تیار ہو۔

گویا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء بشاہدو یحییٰ جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک قضاء بشاہدو یحییٰ

جائز نہیں۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہ قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکنوا رجلین فرجل وامرأتان"۔ دوسری آیت میں ارشاد ہے "واستشهدوا ذوی عدل منکم"۔

ان دونوں آیتوں میں گواہوں کے لئے شہید کا صیغہ استعمال فرمایا گیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نصاب شہادت دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "قضیٰ بالیٰحین مع الشاہد" کے معنی یہ ہیں کہ "قضیٰ بيمين المدعی علیہ مع الشاہد الواحد للمدعی" جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مدعی کے پاس صرف ایک گواہ تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی علیہ سے قسم لے کر فیصلہ فرمایا، اس صورت میں یہ حدیث قضاء کے عام اصول کے عین مطابق ہو جائے گا۔

لیکن اس کا صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل حکم شہادت کے بارے میں تو وہی ہے جو قرآن میں مذکور ہے کہ نصاب شہادت پورا کرنا پڑنے لیکن بعض حالات ایسے ہو جاتے ہیں جن میں دو گواہوں کا موجود ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے "قضیٰ بشاہد یحییٰ" کی اجازت دی گئی ہے، گویا یہ ایک استثنائی صورت ہے۔ (۱)

(۱) منہاج من فکر برآمدی ۲۸۲/۱، والعم الباری ۳۳۹/۷، راجع للتفصیل الجامع، تکملة فتح المہم للاستاذ المکرم، میخ الإسلام المعنی محمد تقی العثماني، اطل الله بقائهم فیما ۵۵۳/۲، کتاب القضاء، باب وجوب الحكم بشاہد یحییٰ

دشمن کی گواہی کا حکم

دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف معتبر ہے یا نہیں؟

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔

جبکہ حنفیہ کے یہاں اس میں تفصیل ہے کہ اگر ان کے درمیان دشمنی عداوت ہے تو قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ علامہ زیتچی فرماتے ہیں کہ دنیا کے لئے دشمنی کرنا حرام ہے تو جو شخص حرام کا مرتکب ہے اس کے بارے میں کیسے یہاں نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر غلط شہادت نہ دے گا۔

اور اگر عداوت دینیہ ہے تو دشمن کی بناء پر شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ عداوت دینیہ تو شہادہ کے قوت دین و عدالت پر دل ہے بلکہ بعض مرتبہ عداوت دینیہ لازم ہے مثلاً کوئی شخص کسی امر منکر کا مرتکب ہے بارہا تنبیہ کے باوجود نہیں مانتا ہے تو لا محالہ دین کی وجہ سے بغض کی گنجائش ہے، کما قال السی صلی اللہ علیہ وسلم من أحب لئله وأبغض لئله (الحديث)

مسلم کی شہادت کافر کے حق میں معتبر ہے حالانکہ دینی دشمنی موجود ہے۔ (۱) واللہ اعلم

”شهادة الوالد للولد وبالعکس“ کا حکم

اس بات پر اجماع ہے کہ مطلق قرابت دار کی شہادت قرابت دار کے حق میں قبول کی جائے گی۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شهادة الوالد للولد وبالعکس یعنی والد کی شہادت ولد کے حق میں اور

ولد کی شہادت والد کے حق میں قبول کی جائے گی یا نہیں؟

جمہور علماء کے نزدیک ”شهادة الوالد للولد وبالعکس“ قبول نہیں کی جائے گی۔

جبکہ بعض اہل فہم کے نزدیک قبول کی جائے گی، اسی طرح حضرت عمر، عمر بن عبد العزیز اور امام

شافعی (نی قول) سے بھی قبول شہادت کا قول مروی ہے، لعموم فلولہ تعالیٰ ”دویٰ عدل مسکم“

جمہور فرماتے ہیں کہ دراصل قرابت ولاد کے علاوہ دوسری قرابتوں میں عرفا و عداۃ منافع مشترک

و متحد شمار نہیں کئے جاتے ہیں برخلاف قرابت ولاد کے کہ اس میں منافع مشترک شمار ہوتے ہیں اس وجہ سے

جمہور علماء عام قرابت اور خاص قرابت کا فرق کرتے ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اگر شاہد، دل سے تو معتبر ہے اور نہیں۔ (۱)

”شہادۃ أحد الزوجین للآخر“ کا حکم

”شہادۃ أحد الزوجین للآخر“ یعنی شوہر کی گواہی بیوی کے حق میں یا بیوی کی گواہی شوہر کے حق میں قبول کی جائے گی یا نہیں؟

امام شافعی اور ابو ثور کے نزدیک قبول کی جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰ اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ شوہر کی شہادت بیوی کے حق میں قبول کی جائے گی مگر اس کا عکس نہیں۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ”شہادۃ أحد الزوجین للآخر“ مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی بقولہ علیہ السلام ”لَا تَقْبَلُ شَهَادَةَ لَوِّ الدَّلْوِ لِدَوْلَةٍ وَلَا لَوِّ الدَّلْوِ لِدَوْلَةٍ وَلَا لَوِّ الدَّلْوِ لِدَوْلَةٍ وَلَا لَوِّ الدَّلْوِ لِدَوْلَةٍ“ (آخر حدیث الاخصاف (ستادہ مرفوعہ)

پھر زوجین کی اداک اگرچہ متمیز ہیں مگر عرفاً و دعاویٰ ایک دوسرے کے مال سے انتفاع متصل ہے اور مال کا مقصود ہی انتفاع ہے جب انتفاع الگ نہیں بلکہ متصل ہے تو پھر شہادت قبول نہ ہوگی۔ (۲)

غلام اور باندی کی شہادت کا حکم

اس مسئلہ میں احناف یہ ہے کہ غلام اور باندی کی شہادت مقبول ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام بخاری اور ابن سیرین کا مسلک یہ ہے کہ غلام اور باندی کی شہادت مقبول ہے۔

ابراہیم نخعی کا مسلک یہ ہے کہ غلام کی شہادت معمولی چیزوں میں معتبر ہے، لیکن قیمتی اشیاء میں اس کی شہادت معتبر نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ شہادت ایک طرح کی وعاہت ہے اور غلام کو کسی چیز پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، غلام مل ولایت نہیں ہے، اس لئے اس کی شہادت مقبول نہیں۔ (۳)

(۱) دروس قرطبی، ۱۳۹/۴

(۲) دروس قرطبی، ۱۴۰/۳

(۳) انعام ہدوی، ۳۳۱/۷

اعمی کی شہادت کا حکم

اعمی (نارینا) کی شہادت مقبول ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ کے نزدیک اعمی کی شہادت ان چیزوں میں علیٰ اطلاق قبول ہے جو آواز سے پہنچانی جاسکتی ہوں۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ اگر تحمل شہادت کے وقت دو شخص دیکھ سکیں تو اداۓ شہادت جائز ہے، چاہے

بعد میں وہ نارینا ہو گیا ہو۔

لیکن اگر تحمل شہادت کے وقت ہی نارینا تھا تو اس کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں اس کی شہادت مقبول نہیں، البتہ کچھ استثنائی حالات ایسے ہیں جن میں قبول کی جاسکتی ہے مثلاً ایسے حالات آوں جن میں سوائے آواز کے پہچاننے کے کوئی اور چارونہ ہو تو اس کی شہادت کو قبول کیا جاسکتا ہے اور مستثنیٰ حالات ہیں۔ (۱)

محدود فی القذف کی شہادت کا حکم

محدود فی القذف یعنی جس شخص کو محدود فی القذف لگی ہو، اس کی کوئی توبہ کرنے کے بعد معتبر ہے یا نہیں؟ اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ اس نے توبہ بھی کر لیا

اور۔

امیر شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اگر توبہ کرے تو اس کی شہادت قبول ہو جاتی ہے۔

مدار اختلاف

اس اختلاف کا اصل مدار اس آیت کریمہ کی تفسیر پر ہے "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا"

أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا۔"

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس آیت کریمہ میں مذکور "إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِن بَعْدِ

ذَلِكَ" کا استثناء کس چیز کے ساتھ لگ رہا ہے؟

اثر ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ استثناء "ولاتقبلوا الہم شہادۃ ابدأ" کے ساتھ لگ رہا ہے کہ ان کی شہادت بھی قبول نہ کرو، والا یہ کہ وہ توبہ کر لیں، پھر قبول کر لو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ "واولئک ہم العاسقون" کے ساتھ لگ رہا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ "لاتقبلوا الہم شہادۃ ابدأ" یہاں تک تو حد کا بیان ہو گیا، اس کے بعد فرمایا کہ "واولئک ہم العاسقون" یہ لوگ فاسق ہیں۔ "الا الذین تابوا" سوائے ان لوگوں کے جو توبہ کر لیں تو پھر فاسق نہ رہیں گے۔

اس کے معنی یہ ہے کہ توبہ کرنے کا اثر آخرت کے احکام پر ظاہر ہو گا لیکن دنیا میں جو حد لگ چکی وہ لگ چکی ہے اس حد کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ان کی شہادت بھی قبول نہ کی جائے گی۔
حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ استثناء کا قاعدہ یہ ہے کہ حتی الامکان اس کو اس سے متصل جیسے کے ساتھ لگایا جاتا ہے اور یہاں متصل جملہ "واولئک ہم العاسقون" ہے اور "ولاتقبلوا الہم شہادۃ ابدأ" کے ساتھ لگانے میں ایک فاصلہ موجود ہے اور یہ خلاف اصل ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆...☆...☆

کتاب العتق

عورت کا غلام اس کا محرم ہے یا نہیں؟

”عن ام سلمة قالت: قال لارسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كان لإحدائكم

مكاتب فليكن عنده ما يؤذي فليحتجب منه“ (رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عورت کا غلام، عورت کے لئے محرم ہے یا نہیں؟ یعنی اس

سے پردہ کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ (۱) اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کا غلام اس کے محارم میں سے ہے، ان سے کوئی

پردہ نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کا غلام اس کے لئے بمنزلہ اجنبی ہے جن سے مکمل پردہ ہے، اس

عورت کے چہرہ اور کفین کے عداوہ بدن کے کسی حصہ کو غلام نہیں دیکھ سکتا ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سورۃ النور کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں ”ولا یبدین ذینہن

الا لبس لهن او ما ملکت ایمانھن“ کہتے ہیں کہ یہاں ”ما“ کا لفظ عام ہے لہذا عورت اپنے مملوک

غلام اور باندی دونوں کے سامنے مواضع زینت ظاہر کر سکتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے ”تستر العراة

من غلامھا“

(۱) امام مالکؒ سے یہی مراد ہے ”ان کماں وغیرہ محرم والا فلا“۔ یعنی اگر وہ غلام سیدھا سا رو بہ توفہ ہے (چند) شب تو محرم ہے

پردہ کی حاجت نہیں، اور اگر کچھ اور غیر جسم کا ہے تو اس صورت میں اس سے پردہ ہے۔

نیز مصنف عبدالرزاق میں ایک روایت ہے "لا یظن المملوک إلى شعر سیدتہ" جہاں تک سورۃ النور کی آیت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تفسیر مدارک میں سعید بن المسیب کا قول نقل کیا ہے "لا یغز نکم سورۃ النور فبانہا فی الإماماء دون الذکور" یعنی "اوصاف ملکت ابماہن" سے مراد صرف باندیاں ہیں، غلام اس میں داخل نہیں، باندیاں چونکہ لڑکوں کی طرح بے پردہ باہر پھرتی ہیں تو ان کے مارے میں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید ان سے پردہ کا حکم ہو، اس لئے تصریح کر دی گئی کہ ان سے پردہ نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

ذی رحم محرم کی ملکیت موجب حریت ہے

"عن الحسن عن سمرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، قال من ملک ذارحم محرم فهو حر" (رواہ ابو داؤد)

یعنی جو شخص کسی ایسے غلام کا مالک ہو جائے جو اس کا رشتہ دار بھی ہو اور محرم بھی، تو وہ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے۔

اسی حدیث کی بناء پر حضرات حنفیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر ذی رحم محرم اصول و فروع سے ہو تو آزاد ہو گا ورنہ آزاد نہ ہو گا، لہذا بیچ اور بھائی وغیرہ آزاد نہ ہوں گے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس کا مصداق ولد، والدین اور اخوہ (بھائی) ہیں یعنی اگر کوئی شخص ان اقرباء کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہوں گے، ورنہ نہیں۔

دلائل ائمہ

حدیث باب حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہے، جو مطلق ہے ہر قسم کی ذی رحم محرم کو شامل ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ موتی کی رضامندی کے بغیر صرف خریدنے سے غلام کا آزاد ہو جانا خلاف القیاس ہے لیکن قرابت و لاد یعنی اصول و فروع میں یہ حکم خلاف القیاس ثابت ہو گیا ہے لہذا یہ نہیں ہے سور میں منحصر ہوگی، تو اصول و فروع کے علاوہ آخوت وغیرہ کو شامل نہیں ہوگی۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صریح حدیث کے وجود میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۱)

مدبر غلام کی بیع میں اختلاف فقہاء

”عن حابر بن عبد اللہ عن رجل من الانصار اعقب غلاما له عن ذہر لم یکن له مال غیرہ، فبلغ دالک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال من یشتربہ منی؟ فاشتراہ نعیم بن عبد القہمان مائۃ درہم، فدفعہا الیہ“ (رواہ مسلم)

مدبر غلام کی دو قسمیں ہیں مدبر مطلق و مدبر مقید۔

مدبر مطلق اس غلام کو کہتے ہیں جس کو آقا یہ کہہ دے ”انت حر عن ذہر منی“ یعنی میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔

مدبر مقید اس سے کہتے ہیں جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کر دے۔ مثلاً آقا کہے۔ ”ان مٹ فی ہذا الشہر فانت حر“

اختلاف فقہاء

مدبر مقید کی بیع تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، البتہ مدبر مطلق کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر غلام کو فروخت کر دیا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں، ان کا استدلال دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مرثی حدیث سے ہے کہ ”المدبر لا یباع ولا یؤتٰ حب و هو حر من ثلث المال“ (۲)

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث باب میں جس مدبر کی بیع کا ذکر ہے وہ مدبر مقید تھا، اور مدبر مقید کی بیع حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ صحیح مسلم کی دوسری روایت میں اس کی صراحت ہے کہ یہ مدبر مطلق تھا، مدبر مقید نہیں تھا۔

(۱) النظر لہذا المسئلة، الدر المنثور ۱۰۰/۶، وتوضیحات ۳۲۱/۵، وحاشیۃ تقریر بخاری ۵۱۳/۲

(۲) النظر لہذا المسئلة، عمدة القاری ۴۹/۱۲، وفتح الملہم ۵۶/۵، اختلاف العلماء فی الملہم، هل یباع ام لا

یباع، وکملة فتح الملہم ۲۵۳/۲، باب جواز بیع المدبر.

(۲) شیخ ابن ہمام نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے جس میں انحراف یعنی آزادی کی بات بھی جائز تھی۔

(۳) لیکن سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کی ذات کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ اس کی خدمت کو فروخت کی تھی، لیکن راوی نے اس کو بیع سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے کہ دار قلمی میں ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں "شہدث حدیث جابر بن عبد اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدمۃ المدبر لایعید"

اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عبد کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ خدمت عبد کو فروخت کیا تھا، لہذا اس روایت کی بنیاد پر یہ برکتی بیع کا جو ثابت نہیں (۱-۲)۔

غلام میں مالک بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.... ومن ابتاع عبد اولہ مال فمالہ لملک باعہ إلا ان یشرط المبتاع" (رواہ مسلم)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کوئی غلام خریدے اور غلام کے پاس کچھ مال ہو تو وہ بائع کا ہوگا، (۱) یہ کہ شری شرط لگائے کہ میں عبد کے ساتھ اس کا مال بھی لوں گا۔

امام مالک اور اہل ظاہر کے نزدیک حدیث باب میں مال کی اضافت عبد (غلام) کی طرف بطور تمثیل کے ہے، یعنی اگر عبد کو کسی چیز کا مالک بنادیا جائے تو وہ مالک بن سکتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ کسی غلام کو آزاد کرتے تھے تو اس کے پاس جو مال ہوتا تھا اس کے ورپے نہیں ہوتے تھے "عن ابن عمر انہ کان اذا اعتق عبد اولہ مال لم یبتعرض لمالہ" حضرت ابن عمرؓ کے اس عمل سے معلوم ہوا کہ غلام تمثیل کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو جاتا تھا۔

لیکن جب ور کے نزدیک غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا اگرچہ سوئی اس کو مالک بنادے، کیونکہ وہ خود مملوک ہے لہذا اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی سوئی کا مملوک ہوگا تو گویا کہ مال کے معاملے میں غلام کی حیثیت بہائم کی طرح ہے پیسہ وہ مالک نہیں بن سکتا اسی طرح غلام بھی مالک نہیں بن سکتا۔

اور جہاں تک حدیث باب فالتق ہے اس میں "ولہ مال" کے اندر مال کی اضافت عبد کی

(۱) هذا التفصیل کلام ماسود من إمام طبرانی ۴۱۳/۲، وفیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ۲۹۸/۲

طرف مجازاً ہے، حقیقتاً نہیں، اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ اسی حدیث میں "فماله للبائع" فرمایا کہ اس مال کی ملکیت کی نسبت بائع کی طرف کی گئی ہے جبکہ یہ ممکن نہیں کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں مکمل طور پر دو آدمیوں کی ملک بن جائے۔ (۱)

ثمرہ اختلاف

ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ چونکہ امام مالکؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک غلام مالک بن سکتا ہے لہذا اپنے مالک میں تصرف کر سکتا ہے اسی وجہ سے وہ ملک یمن کی بنیاد پر جاریہ (باندی) سے وطن کر سکتا ہے، جبکہ جہور کے نزدیک غلام مالک نہیں بن سکتا، لہذا ملک یمن کی وجہ سے وہ جاریہ سے وطن نہیں کر سکتا۔ (۲)

نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من اعنت بصبیا أو قال شغباً أو لادن شرکاً له فی عبد فکان له من المال ما یبلغ ثمنه بقیمۃ العدل فهو عتق، وإلا فقد عنت منه ما عنتی... الخ" (رواہ الترمذی)

اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنا حصہ آزاد کرے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، فرض کریں کہ ایک کا نام ریح ہے اور دوسرے کا نام خالد ہے، مزید نے اس غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دیا اور خالد نے آزاد نہیں کیا۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسئلہ

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام آزاد ہو گیا، اور آزاد نہیں ہوا، اب خالد یہ دیکھے گا کہ ریح جس نے اپنا نصف حصہ آزاد کر دیا، محسوس ہے یا محسوس (یعنی تنگدست ہے یا مالدار) اگر ریح محسوس یعنی مالدار ہے تو اس صورت میں خالد کو تین اختیار ہیں۔

(۱) یا تو وہ خود بھی اپنا حصہ آزاد کر دے۔

(۱) شرح الطبری: ۸۶/۶۰

(۲) المسائل الفقیہ: ۶۳۳/۳، والبر والمنتھ: ۳۸۰/۵، اس بارے میں ایک کتاب بھی ہے کہ عبدی بخ میں کون، اہل دلائل، مکارم کوکبا میں تحصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں۔ جہم النوری: ۷۳/۷

(۲) یا خالد زید کو ضامن بنائے اور زید سے کہے کہ تم میرے حصے کی قیمت مجھے ادا کرو اور باقی غلام کو بھی آزاد کرو۔

(۳) یا غلام سے کہے کہ تم "سعیہ" کر دینی میرے حصے کی قیمت کی رقم مجھے کما کر لا دو، جب تم رقم ادا کرو گے تو میرا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر زید معسر یعنی غریب ہے تو اس صورت میں خالد کو دو اختیار ہیں۔

(۱) یا تو اپنا حصہ آزاد کر دے۔

(۲) یا غلام سے سعیہ کرائے۔

گویا امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ حق اور آزادی تجزی قبول کرتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں غلام نصف آزاد ہو اور نصف آزاد نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ متعین (آزاد کرنے والے) کے معسر ہونے کی حالت میں حق تجزی کو قبول نہیں کرتا، اور معسر ہونے کی حالت میں تجزی کو قبول کر لیتا ہے، لہذا اگر زید غنی تھا تو اس صورت میں زید کے نصف غلام آزاد کرنے سے پورا غلام آزاد ہو گیا، اور خمد کو یہ حق ہو گا کہ وہ زید پر ضمان عائد کرے، اور ان کے نزدیک اس صورت میں غلام پر سعیہ نہیں ہے۔

اور اگر زید معسر اور تنگ دست تھا تو اس صورت میں زید کا نصف غلام آزاد ہو جائے گا اور خالد کا حصہ آزاد نہیں ہو گا، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ غلام ایک دل آزاد رہے گا اور ایک دن خالد کی غلامی کرے گا۔ ان کے نزدیک سعیہ اس صورت میں بھی نہیں ہے۔

صاحبین کا مسلک

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حق کسی بھی حالت میں تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہذا جس صورت میں زید معسر ہے تو اس صورت میں بھی پورا غلام آزاد ہو گیا، اب خالد کو اختیار ہے یا تو زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان حاصل کرے یا غلام سے "سعیہ" کرائے، اور اگر زید معسر ہے تو اس صورت میں زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان نہیں لے گا، بلکہ صرف غلام سے سعیہ کرائے گا۔

بنیادی اختلاف دو ہیں

مذکورہ مال تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء کے درمیان بنیادی اختلاف دو ہیں۔

ایک یہ کہ عتق تجزی قبول کرتا ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، اور ان کی دلیل حدیث باب ہے جس میں فرمایا "فقد عتق منہ ما عتق" اس جملے سے معلوم ہو رہا ہے کہ متفق نے جتنا غلام آزاد کیا، اتنا ہی آزاد ہوا۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی بھی صورت میں سعایہ کے قائل نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ماہمیں اعمسار اور تھکستہ کی صورت میں سعایہ کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ حدیث ہے "عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اعتق مصیباً أو قال شقیصافی مملوک فحلاصہ فی مالہ ان کان لہ مال، وان لم یکن لہ مال فقوم قیمۃ عدل لم یتسعی فی مصیب اللہ لم یعتق غیر مشقوق علیہ"۔

سعایہ کے بارے میں یہ حدیث امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کی دلیل ہے، اس میں سعایہ کا حکم صریح موجود ہے۔ (۱)

"اعتاق فی مرض الموت" کا مسئلہ

"عن عمران بن حصیبؓ ان رجلاً من الأنصار اعتق منہ أعبدلہ عند موته ولم یکن لہ مال غیرہم، فبذبح ذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ قولاً شدیداً فقال لم دعائهم فجزأهم لم أفرع بیہم فاعتق النبی وأرق أربعة" (رواہ الترمذی)

اثر ثلاثہ اور جمہور فقہاء کا مذہب اس حدیث کے ظاہر کے موافق ہے، یعنی جس شخص کی ملکیت میں ہوائے غلاموں کے اور کوئی مال بالکل نہ ہو اور وہ مرض وفات میں سب کو آزاد کر دے، تو یہ آزاد کر دینا ترکہ کے صرف ٹکٹ میں جاری ہوگا، جتنے غلام ٹکٹ میں آجائیں وہ آزاد ہو جائیں گے اور باقی غلام غلام رہیں گے کیونکہ مرض وفات میں کئے گئے تبرعات ترکہ کے صرف ٹکٹ کی حد تک نافذ ہوتے ہیں، جس طرح کہ وصیت صرف ٹکٹ کی حد تک نافذ ہوتی ہے، اور آزاد ہونے والے غلاموں کی تعیین قرعہ اندازی سے کی جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فیصلہ قرعہ اندازی سے نہیں ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں ہر غلام کا ایک

ٹکٹ آزاد ہوگا اور باقی دو ٹکٹ غلام ہی رہیں گے، اور پھر ہر غلام اپنے دو ٹکٹ قیمت کا سہا یہ کر کے دو قیمت مولا کے دریا کو ادا کر کے پھر مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا۔

دلائل ائمہ

حضرات جمہور کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جس وقت مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں، تو اس کا یہ کہنا شرعاً ایک ٹکٹ کی حد تک نافذ ہوگا، اور کوئی غلام دوسرے غلام سے اولیٰ اور افضل نہیں، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، لہذا اس کے ان الفاظ کے ساتھ ہر غلام کا ایک ٹکٹ آزاد ہو گیا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے، اور ابتداء میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے قرعہ اندازی سے کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن بعد میں حقوق کے اثبات یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال منسوخ کر دیا گیا۔ (۱)

☆ . ☆ ☆

(۱) ملخصاً من دروس مسلم، ۲۹۳/۲، وراجعہ المفصل، وانظر ايضاً، النثر المنظود ۱۰۳/۶، وقرير فرمادی ۱/۳۰۷، وکملہ فتح الملہم ۲۳۸/۲

کتاب القصاص والدية

دیت کی اقسام

دیت کی بڑی قسمیں دو ہیں ۱- دیت مغلطہ، ۲- دیت حقیقہ۔

دیت مغلطہ کی تفصیل

دیت مغلطہ اس شخص پر آتی ہے جو قتل شبہ عمدہ کا مرتکب ہوا ہو یا قتل عمدہ میں دیت پر صلح ہو گئی ہو، دیت مغلطہ صرف اونٹوں کی صورت میں ادا کی جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دیت مغلطہ میں سوا اونٹیاں ادا کی جائیں گی اور وہ چار قسم کی ہوں گی، مثلاً ۲۵ بنت مخاض، ۲۵ بنت لبون، ۲۵ حقہ اور ۲۵ جذعہ ہوگی، اس تقسیم کو ارباباً کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی دیت مغلطہ سوا اونٹیاں ہیں لیکن تین قسم کی اونٹیاں ہوں گی، مثلاً ۳۰ حقہ، ۳۰ جذعہ اور ۴۰ خلقات یعنی حاملہ اونٹیاں ہوں گی، اس تقسیم کو ائمہؒ کہتے ہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ترمذی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال... وإن شاتوا أحلوا الذبابة وهي للابلون حقة وللالون جلدعة وأربعون خلفه... إلخ".

حضرات حنفیہ ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن علقمة والأسود قال قال عبد الله صلى الله عليه وسلم خمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وخمس وعشرون بيات لبون وخمس وعشرون بيات مخاض".

جہاں تک شوافع کے استدلال کا تعلق ہے حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ابتداء میں دیت مغلطہ اسی طرح اٹھانا تھی، لیکن بعد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ارباعاً دیت مغلطہ کا فیصلہ فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں عمل ارباعاً ہو گیا۔ (۱)

دیت تحفہ کی تفصیل

دیت کی دوسری قسم دیت تحفہ ہے، یہ س فحش پر مبنی ہے جو قبل خطا یا جاری مجرای خطا یا غش سبب کا مرتکب ہو گیا ہو، یہ اونٹوں اور دراہم و دنانیر دونوں سے ادا کی جاسکتی ہے، اگر اونٹوں سے ادا کرنا تو پانچ قسم کے سوانٹ ادا کرنے ہوں گے، ۲۰ بنت مخاض، ۲۰ بنت بوس، ۴۰ ابن مخاض، ۲۰ ابن بوس اور ۲۰ جذع دینے پڑیں گے۔

دیت تحفہ کی ادائیگی اگر سونے اور چاندی سے ہو تو ایک ہزار دینار ہے اور چاندی سے ۱۰۰۰ اوقیہ کے نزدیک دس ہزار دراہم ہیں اور شوافع کے نزدیک بارہ ہزار دراہم ہیں۔

شوافع حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے، استدلال کرتے ہیں "عس ابن عباس عس نسبی صلی اللہ علیہ وسلم اہ جعل الدية النی عشر العا"۔

احناف نے حضرت عمرؓ کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے "عس عمر اہ فرض علی اہل النہب فی الدية ألف دينار ومن الورق عشرة آلاف درهم" (رواحہ المصباح ۳۳/۳)

احناف دس ہزار دراہم کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کہ یہ متیقن ہے کیونکہ دس ہزار بارہ ہزار کے ضمن میں ہے۔ (۲)

ذمی کی دیت کی مقدار

"عس عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال حطبت رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح ثم قال لا يقل مؤمن بكافر، دية الكافر نصف دية المسلم" (الخ) (رواہ ابوداؤد)

"دية الكافر نصف دية المسلم" یعنی ذمی کا فر کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر

(۱) ملخصاً من توضیح: ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷

میں آدمی ہے حربی کافر کے قتل میں کوئی دیت نہیں اور ذمی کی دیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کا ثلث ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک ذمی کی دیت دیت مسلم کے برابر ہے۔

یاد رہے کہ جمہور کے نزدیک پوری دیت بارہ ہزار درہم ہے اس کا نصف چھ ہزار درہم ہے اور اس

کا ثلث چار ہزار درہم ہے، اور حنفیہ کے نزدیک پوری دیت دس ہزار درہم ہے اس کا نصف پانچ ہزار درہم

ہے۔

روایتیں ائمہ

امام مالک اور امام احمد کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں نصف دیت کی تصریح ہے۔

امام شافعی مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں "انہ علیہ السلام

فرض علی کل مسلم قتل رحلائس اهل الكتاب اربعة آلاف درهم"

حنفیہ کی دلیل مراسیل ابوداؤد میں ایک مرفوع حدیث ہے "دية كل ذي عهد لي عهد"

الف دینار" (درجۃ المصباح ۳۰/۳)

نیز ظاہر قرآن سے بھی حمیت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وإن کسان من قوم بیکم

وبسهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله"۔ اس آیت میں ذمی کے لئے مطلق دیت فرمایا گیا، اور دیت

مطلق ظاہر ہے کہ وہ وہی ہے جو دیت مسلم ہے۔ (۱)

دیت کا مصداق کون کونسی چیزیں ہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دیت میں کیا کیا چیزیں دی جاسکتی ہیں؟

امام شافعی کے نزدیک دیت میں اصل اونٹ ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، گراؤنٹ

ملنے ہوں تو وہ دیئے جائیں اگر اونٹ نہ ہوں تو سوا اونٹوں کی قیمت دی جائے گی جہاں تک بھی وہ پہنچ جائے۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک دیت کا مصداق تین چیزیں ہیں: ۱۔ اونٹ، ۲۔ درہم،

۳۔ نانیر۔ امام صاحب کے نزدیک تینوں میں اختیار ہے اور امام مالک کے نزدیک گاؤں والوں کے حق

میں اونٹ متعین ہے اور سونے چاندی والوں کے حق میں سونا چاندی۔

در حنا بلہ کے قول رائج میں دیت کا مصداق پانچ چیزیں ہیں تین وہ جو اوپر مذکور ہوئیں اور دو اس کے علاوہ بقر اور شاة۔

اور جو تین مذہب اس میں صاحبین کا ہے اس کے نزدیک دیت کا مصداق چھ چیزیں ہیں، پانچ اوپر والی اور چھٹی چیز خلل ہے، اونٹ کے بارے میں تو گذر چکا کہ وہ بال اتفاق سو ہیں، اور بقر کی نقد دو سو ہے اسی طرح خلل کی بھی اور شاة کی دو ہزار۔ (۱) واللہ اعلم

قتل عمد اور شبہ عمد کی تعریف میں اختلاف فقہاء

"عس انس قال حر حث جاریۃ علیہا و صاحب فأخذہا بھودی لروضع رأسہ
فقال فأخذہ (ای البھودی) فاعترف فأمر بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لروضع رأسہ
ابن حجرین" (رواہ العرملی)

قتل عمد اور شبہ عمد کی تعریف میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک قتل عمد وہ ہے جو عاقد ارادے سے کیا گیا ہو، "بس حدید او خشب
او حجر" (۲) یا ایسے غیر عاقد ارادے سے کیا گیا ہو جس سے کسی انسان پر حملہ صرف قتل ہی کے لئے ہوتا
ہو، مثلاً بندوق، بم، یا اس دونوں قسم کے علاوہ کسی اور آلے سے کیا گیا ہو مگر قاتل اقرار کر لے کہ اس کا ارادہ
قتل ہی کرنے کا تھا، ان تین صورتوں میں قتل عمد ہی ہوگا۔

ارشہ عمدہ ہے جو ایسے آلے کے بجائے کسی بھاری مشین سے کیا گیا ہو، اور ارادہ قتل کا اقرار
نہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک بڑی ماضی اور بڑا پتھر ہر وہ آلہ جو اگرچہ تفریق اعضاء کے لئے
مضحک کیا گیا ہو مگر اس کے نکلنے سے موت کا وقوع غالب ہو قتل عمد کا موجب ہے، خواہ ارادہ قتل کا ہو یا نہ ہو۔
دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ در صاحبین حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے کہ یک عورت کا

(۱) الفروع المصنوعہ ۳۷۶/۱ و توجہ ص ۲۲۲/۵

(۲) یعنی فسادہ اگر نہ ہو یا بھڑی ہو یا پتھر۔

بھاری پتھر سے سر کھٹا گیا تھا، اس پر قاتل کو قتل کیا گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے ہے جنہیں امام ابو داؤد وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فتح مکہ میں خطبے کے دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الا ان دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط أو العصا مائة من الإبل"

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طریقہ تقریر اختیار کیا گیا، قصاص نہیں کیا قاتل نے اقرار کر لیا ہو گا کہ اس کا ارادہ قتل کرنے کا تھا، یا حدیث باب ہماری پیش کردہ حدیث سے منسوخ ہے جو خطبہ فتح مکہ میں ارشاد فرمائی گئی ہے۔ (۱)

قصاص بالمثل کا حکم

"عن أنس قال خرجت حارية عليها أوصاح فأخذها يهودي فوضع رأسها لقال فأخذ (أي اليهودي) فاعترف فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع رأسه بين حجرين" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ قاتل نے مقتول کو جس طرح قتل کیا ہے، قصاص میں قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا یا سربقتل باسیف (تکوار) ہوگا؟

چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کو جس طریقے سے قتل کیا ہو قاتل کو بھی اسی طریقے سے قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر پانی میں غرق کیا ہو یا آگ میں جلا یا ہو یا بڑے پتھر سے سر کھٹا ہو یا اسی کے مثل قاتل کے ساتھ قصاص کیا جائے گا، لیکن اگر قاتل نے حرام چیز سے قتل کیا ہو مثلاً زنا یا زنا المت سے تو اس صورت میں قصاص نہ ہو گا۔ (۲)

جبکہ حضرات حنفیہ کے نزدیک قصاص ہر صورت میں تکوار ہی سے لیا جائے گا۔ (۳)

درائلی فقہاء

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ

(۱) دروس مسلم للاستاذ المحترم ۳۱۷/۲، وانظر ايضا تقریر ترمذی للاستاذ المحترم ۳۸/۲، والفصل في تكملة فتح العلوم ۳۳۲/۲، مسألة القتل بالمثل

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، وتكملة فتح العلوم ۳۳۹/۲، مسألة قصاص النفس بمثل فعل القاتل

صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کا سر کچل کر قصاص لیا، اس لئے کہ اس نے سر کچل کر قتل کیا تھا۔ جبکہ ان حضرات کا اصل استدلال مندرجہ ذیل آیات قرآنیہ سے ہے:

۱- وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ.

۲- لِمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ.

۳- وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا.

حضرات حنفیہ کا استدلال بھی انہی آیات کریمہ سے ہے، اس طرح کہ یہ آیات بتا رہی ہیں کہ تعذبی اور ظلم جس قدر ہوئی اس سے زیادہ سزا دینا یا بدلہ لینا حرام ہے، اور قاتل کے ساتھ اسی جیسا عمل کرنے میں مماثلت بہت مشکل ہے، کیونکہ کوئی آدمی ایک ضرب سے مر جاتا ہے، کوئی زیادہ سے مرنا ہے، پس اگر قاتل نے ایک ضرب سے قتل کیا تھا، مگر قصاص میں وہ ایک ضرب سے نہ مرا تو زیادہ ضربات کی ضرورت ہوگی، پس مماثلت حاصل نہ ہوگی۔

نیز حنفیہ کے مسلک پر امام طحاویؒ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو امام طحاویؒ اور دارقطنیؒ نے نقل کی ہے "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا " لَا قَوْلَ إِلَّا بِالسَّيْفِ ". یہ حدیث متعدد صحیحہ کرام سے مروی ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب دو طرح سے دیا گیا ہے، ایک یہ کہ حدیث باب کا واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ دیت اور قصاص کے مفصل احکام نازل نہ ہوئے تھے اور مسئلہ جائز تھا، پھر منسوخ ہوا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ طریقہ تقریر اختیار کیا گیا تھا، قصاص انہیں، امام وقت جب مصمت سمجھے تو تقریر الکی سزا بھی دے سکتا ہے۔ (۱)

قتل عمد کا موجب اعدال امرین ہے یا صرف قصاص؟

"عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَتَلَ مَتَعَمَدًا دَفَعْ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْعُقُولِ فَإِنْ شَانُوا قَتَلُوا، وَإِنْ شَانُوا أَخَذُوا الدِّيَةَ... إلخ" (درا)

(۱) درس مسلم للاستاذ المعظم ۳۱/۶/۳۱ وانظر أيضا، تقریر مولیٰ ۳۱/۶

(نور دلی)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمر کا موجب ہے ایت اور قصاص میں سے کوئی ایک ہے۔ ان میں سے کسی ایک کے اختیار کا حق ولی مقتول کو ہوگا، امام شافعی اور امام احمد کا یہی مذہب ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام ربیعان اور ثوری فرماتے ہیں کہ ولی مقتول کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے قصاص نہ لے تو معاف کر دے، جہاں تک دیت کے اہباب کا تعلق ہے، یہ قاتل کی رضامندی پر موقوف ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

اس بارے میں حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل آیات ہیں۔

(۱) "فَجِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ"

(۲) "وَكَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْفُسَ بِالنَّفْسِ"

ان دونوں آیتوں کا تفسیر یہ ہے کہ قتل عمر کا موجب صرف قصاص ہی ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ امام شافعی اور امام احمد کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ولی مقتول کو دو چیزوں میں اختیار ہے کہ جس چیز کو چاہے اختیار کرے، یا دیت لے لے یا قصاص۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے استدلال نام نہیں، اس لئے کہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، حافظ ابوالقاسم کیلی فرماتے ہیں کہ اس میں سات آئمہ قسم کے الفاظ وارد ہیں۔ (۳)

اس کے علاوہ حضرات معین فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں جویہ فرمایا گیا ہے "إِنْ شَاءُوا أَعْدُوا الدِّيَةَ" اس کا مطلب یہ ہے کہ "إِنْ شَاءُوا أَعْدُوا الدِّيَةَ بِرِضَا الْفَاعِلِ" یہ مصالحتہ من الفاعل" اس لئے کہ قاتل یا گردیت کو اور مصالحت کو منظور نہ کرے تو اس صورت میں بولیہ کو صرف قصاص ہی کا حق ہوتا ہے۔ (۴)

(۱) اخرج صحيح البخاري لابن بطلان ۵۰۶/۸

(۲) راجع لتفصيل هذه الروايات في كتابنا في اصول الفقه، كتاب القصاص، ج ۳، ص ۲۹۳، ح ۱/۱

فروع الفقه ۲۸۸/۲

(۳) راجع لتفصيل هذه المسئلة، كتاب القصاص، ج ۳، ص ۲۸۹، وفروع الفقه، فروع فروع ۲۳۱/۲

فروع الفقه ۳۴۹/۶

کیا مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے؟

”عن ابی جرحمۃ قال لبت لعلی: یا امیر الہدیین اهل عہدکم سر ذاء لی بھاء
لیس فی کتاب اللہ... قال... لک ما فی الصحیفۃ قال الیہا العقل و فکاکب الاسیران
لا یقتل مؤمن بکافر“ (درود النعمانی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟
ائمہ ثلاثہ اور چاروں ائمہ فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل نہیں کیا
جاسکتا۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور ابراہیم لائق فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان کسی ذی کو قتل کر دے تو
اس کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے گا، ہاں کافر حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ (۱)
ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں صراحت ہے کہ ”لا یقتل
مسلم بکافر“۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ”کافر“ سے مراد ”کافر حربی“ ہے، اور اس کی
دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد کی ایک روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”الا لا یقتل مؤمن
بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ“۔

اس حدیث میں ”ولا ذو عہد فی عہدہ“ ”مؤمن“ پر مطلق ہے، اب مطلب یہ ہوا
کہ ”لا یقتل مؤمن ولا ذو عہد فی عہدہ بکافر“ یعنی کسی مؤمن کو اور کسی ذی عہد یعنی ذی کو کسی
کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور ”ذی عہد“ یعنی ذی کو جس کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جاتا
ہے وہ کافر حربی ہے، کیونکہ اس کو کافر ای کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مطلق اور
”مطلق علیہ کا حکم ایک ہوتا ہے، جب ای کو کافر ای کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور کافر حربی کے بدلے میں
قتل میں کیا جائے گا، ”مسلم“ کا بھی حکم ای کا کہ اسے ای کے بدلے میں قتل کیا جائے گا، اہل حربی
کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

حقیہ کا استدلال

حقیہ کا استدلال اس باب میں قصوں عامہ سے ہے مثلاً یہ آیت کریمہ "یا ایہا اللہین آموا

یحب علیکم القصاص فی القتل"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر اس قاتل سے قصاص لیا جائے گا جس نے دھاردار چیز سے عداقت کیا ہو، البتہ کوئی تخصیص کی دلیل ہو تو تخصیص ہوگی، ورنہ نہیں، خواہ مقتول غلام ہو یا ذی مذکر ہو یا مؤنث، کیونکہ "قتلی" کا لفظ سب کو شامل ہے۔

دوسری آیت جس کے عموم سے حقیہ نے استدلال کیا ہے، وہ ہے "وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس"۔ البتہ "إلح"۔ اس آیت کا عموم بھی یہ تقاضا کر رہا ہے کہ کافر کے بدلے میں مؤمن کا قتل کیا جائے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت نقل کی ہے "بلغنا عن النبی صلی اللہ علیہ

وسلم ان قتل مسلماً بمعاهدہ، وقال اما حق من وفی ہذمتہ" (۱)۔

باپ اور بیٹے کے درمیان قصاص کا حکم

"عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا نقام الحدود فی

العاجل ولا یقاد بالولید والوالد" (رواہ الترمذی)

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر بیٹے نے ماں باپ کو قتل کر دیا تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا،

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر باپ نے بیٹے کو قتل کر دیا تو کیا باپ سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ باپ اس بیٹے کی زندگی

کا ذریعہ، ناجواب یہ مٹا اپنے باپ کی موت کا ذریعہ نہیں بن سکتا، ان کی ایک دلیل حدیث باب ہے۔

نیز دوسری حدیث میں "است و مسائلک لا یمیک" کے الفاظ آئے ہیں جس سے جتنا باپ

کے ملوک مال کی طرح ہو جاتا ہے، لہذا اب ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا، دنیا میں شریعت کا حکم یہی ہے

اور آخرت کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے البتہ دنیا میں باپ سے دیت لی جائے گی۔

(۱) انظر للتفصیل، کشف الباری، کتاب العلم، ج ۳، ص ۲۳۶، وانظر أيضاً، إمام الباری ۱/۲۸۹، وتوضیحات

امام مالکؒ کے نزدیک اگر باپ نے بیٹے کو مرتد طریقت سے قتل کر دیا تو جمہور کی طرح اس کے نزدیک بھی باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا، البتہ اگر باپ نے بیٹے کو ذبح کر کے مار دیا تو اس صورت میں باپ سے قصاص لیا جائے گا۔ بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔ (۱)

خُر اور عبد کے درمیان قصاص کا حکم

"عن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قتل عبده قتلناه ومن جدد عبده جددناه" (رواه الترمذي)

یعنی جو اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس کو قتل کریں گے اور جو اپنے غلام کی ناک، کان کالے گام اس کی ناک، کان کاٹیں گے۔

اگر کسی غلام نے آزاد آدمی کو قتل کر دیا تو بالاتفاق اس غلام سے قصاص لیا جائے گا، لیکن اگر کسی آزاد آدمی نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو کیا اس حرم سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام کے بدلے آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا خواہ وہ غلام اس کا اپنا ہو دوسرے کا غلام ہو۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس صورت میں آقا سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اگر اس نے دوسرے کا غلام قتل کر دیا تو قصاص لیا جائے گا۔ دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ قرآن کریم کی آیت "الحر بالحر والعبد بالعبد" کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں کہ آزاد کے بدلے آزاد ہے لہذا غلام کے بدلے آزاد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ انہما اختلاف نسائی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں: "لا يفسد المملوك من مولاه" یہ اختلاف کے پہلے عاقد دلیل ہے کہ آقا سے اپنے غلام کے لئے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

جہاں تک دوسرے کے غلام کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں اللس کے بدلے اللس کا ذکر کیا گیا ہے مثلاً "وكتبنا اليها ان النفس بالنفس"

والعین بالعين " (۱)

حدیث باب کا جواب

حدیث باب میں خود مولیٰ اور اس کے غلام کے درمیان قصاص کا ثبوت ہے جو ان کے اربوہ کے

خلاف ہے۔

لہذا ان کے اربوہ کی طرف سے اس حدیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ یہ حدیث زجر و تنبیہ پر محمول ہے تاکہ لوگوں کو اس پر اقدام کی امت نہ ہو، جیسا کہ شارح خبر کے بارے میں آتا ہے کہ اس کو پانچویں مرتبہ میں قتل کر دیا جائے۔

اور دوسری تاویل اس حدیث کی یہ کی گئی ہے کہ اس عہد سے اپنا آزاد کردہ مراد ہے یعنی جو پہلے

اس کا غلام تھا۔

اور ایک جواب نسخ کا بھی دیا گیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ (۲)

زہر کھلا کر قتل کرنے کی صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟

اگر کوئی شخص کسی کو زہر کھلائے یا چائے اور وہ مر جائے تو اس صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ کے نزدیک اس میں مطلقاً قصاص ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زہر ملا کر اس کو بغیر بتائے کھلائے یا چائے اور وہ مر جائے تو اس صورت

میں تو قصاص ہے اور اگر کھانے میں زہر ملا کر اس کے سامنے رکھ دے اور یہ نہ کہے کہ تو اس کو کھالے بلکہ وہ

از خود اس کو کھائے یا پئے اور مر جائے تو اس صورت میں قصاص نہیں، یہ امام شافعیؒ کا ایک قول ہے، اور اگر

زبردستی چلائے تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے یہاں بھی قصاص متعین ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف چلانے کی صورت میں تو قصاص نہیں ہاں ایجار کی صورت

میں دیت واجب ہوگی، یعنی کسی کو لٹا کر اپنے ہاتھ سے اس کے حلق میں زہر ٹپکائے تب دیت ہے ورنہ نہیں،

”بدائع الصنائع“ میں بھی حنفیہ کا مذہب یہی لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے سامنے کھانے یا پینے کی چیز زہر

ملا کر رکھ دے اور دوسرا شخص خود اٹھا کر اپنے ہاتھ سے کھالے یا پی لے، اس صورت میں دیت نہیں ہے

(۱) سورة المائدة، آیت ۴۵،

(۲) الدر المنصور: ۳۵۸/۶، و تحریحات: ۳۹۶، ۳۹۷/۵

بلکہ تعزیر اور تادیب ہے، اور اگر ایجار کی صورت اختیار کرے تو اس میں دیت واجب ہوگی۔ (۱)

قسامت کا مسئلہ

”عن سهل بن أبي حنمة . . . ثم إن محبصة وجد عبد الله بن سهل قتيلاً قد قُتل
... فقال لهم: أنحلفون خمسين بيميناً فتستجقون صاحبكم أو قاتلكم، قالوا: كيف
يحلف ولم يشهد؟ قال: فبئر نكم يهود بجمسين بيميناً . . . إلح“ (رواه الترمذي)
”قسامت“ مصدر ہے بمعنی ”إقسام“ یعنی قسم کھانا۔ اور اصطلاح شرع میں ان خاص قسموں کو
کہا جاتا ہے جو ایسے مقتول کے قاتل کی تحقیق میں لی جاتی ہیں جو کسی جگہ پایا جائے مگر پتہ سے اس کے قاتل
کی تعیین نہ ہو سکے۔ (۲)

قسامت کی تفصیل میں اختلاف

”قسامت“ جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے، لیکن اس کی تفصیل میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی ایسی جگہ جو کسی فرد یا افراد کی مملوک یا مقبوض
ہو، جب کوئی ایسی میت پائی جائے جس کے، وپرقل کے آثار مثلاً جرح، ضرب اور خنق (۳) کے
نشانات ہوں مگر قاتل معلوم نہ ہو اور اولیائے مقتول اس جگہ کے معین یا غیر معین کسی ایک یا زیادہ لوگوں کو
معجم کریں (یعنی معجم اشخاص کی تعیین کریں یا نہ کریں) اور قسامت کا مطالبہ کریں تو ان سے کہا جائے گا کہ
اس جگہ کے لوگوں میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کریں جن سے قسمیں لی جائیں گی، چنانچہ ان میں سے
ہر ایک یہ قسم کھائے گا کہ ”بأنه ما قتلته وما عيلمت له قاتلاً“۔ اگر پچاس آدمی پورے نہ ہوں تو موجود
لوگوں پر یمنیں مکر آئے گی، یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں، اگر یہ لوگ قسمیں کھالیں تو یہ سب
جس، قید اور قصاص سے بری ہو جائیں گے، لیکن ان کے عائدہ پر دیت لازم ہو جائے گی، خواہ دعویٰ قتل
مرد کا ہو یا قتل خطا کا، کیونکہ ان کی مقبوض یا مملوک جگہ پر قتل کا ہو جائے تو بہر حال ان کی غفلت اور تعمیر کی علامت
ہے اور اگر کوئی ایک یا سب کچھ یعنی قسم کھانے سے انکار کریں تو نکول کرنے والوں کو قید میں رکھا جائے گا،

(۱) الدر المنثور ۳۵۶/۲، منظر أيضاً، كشف الباری، کتاب الجزية، ص ۵۸۰

(۲) راجع لطیف المسائل المصنفة والفاسدة، تکملة فتح الملهم ۲/۲۶۸، باب القصاص

(۳) یعنی زخم، لہذا اگر کھرنے کے آثار

یہاں تک کہ وہ قسم کھائیں، یا قتل کا اقرار کریں یا قاتل بتائیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک "قسامت" اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ قتل ایسے محلہ میں ہوا ہو جو بڑے شہر سے منقطع اور جدا ہو، یا قریہ صغیرہ میں ہوا ہو، اور اولیائے مقتول کسی معین شخص یا اختتام معین پر دعویٰ کریں کہ انہوں نے قتل کیا ہے، اور پتہ موجود نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جب "لوٹ" (۱) موجود ہو تو یحیٰ کی ابتداء اور یائے مقتول یعنی مدعی سے ہوگی، وہ پچاس قسمیں کھائیں گے کہ "ان فلانا قتلہ" اور نوعیت قتل بھی بیان کریں گے کہ قتل عمر ہے، یا شبہ اعمد ہے یا قتل خطا، اگر وہ قسمیں کھالیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مدعی عادیہ پر دیت واجب ہوگی، جبکہ دعویٰ قتل عمر کا ہو، اور اگر دعویٰ شبہ اعمد یا خطا کا ہو تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی۔ اور اگر دینے مقتولوں کو کریں تو مدعی علیہم سے پچاس قسمیں لی جائیں گی کہ انہوں نے قتل نہیں کیا، اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ اور ان کے عاقلہ دیت سے نرمی ہو جائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اب قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول (مدعیین) سے کیا جائے گا۔

اور اگر "لوٹ" نہ پایا جائے تو قسموں کا مطالبہ اولاً مدعی علیہم سے ہوگا، وہ پچاس قسمیں کھالیں تو وہ اور عاقلہ بری ہو جائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اولیائے مقتول سے پچاس قسمیں لی جائیں گی جن کے بعد مدعی عادیہ یا اس کے عاقلہ پر دیت اسی تفصیل کے ساتھ واجب ہو جائے گی جو "لوٹ" کی صورت میں بیان ہوئی۔

اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے مسلک کے موافق ہے، البتہ چند امور میں فرق

ہے۔ (۲)

(۱) "لوٹ" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی علامت پائی جائے جس سے بولہائے مقتول کے درے کی تائید ہوتی ہو، مثلاً مقتول ہو مدعی عادیہ کے درمیان پہلے سے عداوت اور دشمنی معروف، بشہرہ ہو یا مثلاً مقتول کی طرف سے پہلے قتل کا کوئی آدمی اس حالت میں آتا ہو کہ کھائی دے کہ اس کے ہونے کوئی علامت قتل موجود ہو یا عادل گواہوں کی شہادت ہو۔

(۲) ایک یہ کہ "لوٹ" کی صورت میں جب بولہائے مقتول قسمیں کھالیں تو دعویٰ اگر قتل عمر کا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک دیت واجب ہوتی ہے، مگر امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔

۳ درمیان میں یہ ہے کہ مدعی لوٹ کی صورت میں مالک اور حنابلہ کے نزدیک مدعی عادیہ صرف ایک قسم کھائے گا، جبکہ شوافع کے نزدیک دلوں صورتوں میں پچاس قسمیں کھائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ مدعی لوٹ کی صورت میں مالک اور حنابلہ کے نزدیک قسامت ہے ہی لیکن اگر دوسرے قضایہ کی طرح عام قاعدے کے مطابق "الذی علی من انکرتہ" پر عمل ہوگا۔

حنفی کی دلیل وہ حدیث مرفوع ہے جو صحیحین میں سند صحیح کے ساتھ آئی ہے کہ: "الیمین علی من اکر" اور یہی حدیث پہلی میں ان الفاظ کے ساتھ ہے کہ: "البیۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" اس میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا ہے، جبکہ حدیث باب میں واقعہ جزئیہ کا ذکر ہے۔

نیز حدیث باب کے جواب میں حضرت گنگوہیؒ نے یہ احتمال بھی ذکر فرمایا ہے کہ: "انحلل عن خمسین یعیسا" میں استفہام انکاری ہو، اور مطلب یہ ہو کہ تم قسمیں کھا کر قائل کے مستحق نہیں بن سکتے، بلکہ دعوے کے اثبات کے لئے جینہ ضروری ہے۔ (۱)

تیسرا اختلاف

تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اہل محلہ یا مدعا علیہم جب پچاس قسمیں کھالیں تو ان کے ذمے سے اثمہ تلافی کے نزدیک ویت ساقط ہو جاتی ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی۔

اثر خلافت کی دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے "فتبر لکم یہود و خمسین یعیسا" یعنی یہود پچاس قسمیں کھا کر تمہارے سامنے بری ہو جائیں گے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہاں ویت سے بری ہونا مراد ہے۔

حنفی کی دلیل حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ ہے جو "وادیہ" قبیلہ پر انہوں نے کیا تھا، اس فیصلے میں "قسامت" اور "ویت" دونوں کو واجب کیا گیا، اور فرمایا "إله الحق" اور اثر ثانی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قسمیں کھانے سے اہل محلہ کو "براءۃ عن العیس و الفصاح" حاصل ہوتی ہے، پس حدیث باب کا جملہ "فتبر لکم یہود و خمسین یعیسا" کا مطلب یہ ہے۔ یہ وہ اپنی قسموں کی بدولت قصاص اور قید سے بری ہو جائیں گے۔ (۲)

☆.....☆.....☆

(۱) ملک رکب الفرہ ۴/۲۷۷

۲۔ هذا الفصل كله ما جرد من درم مسلم لأستاذ المحترم المفتي الأعظم محمد رفیع العثماني ادام الله إيلانهم

کتاب الحدود

اعترافِ زنا پر حد جاری کرنے کا حکم

”عن ابي هريرة قال جاء معاوية الاسلمي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه قدسني فاعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال انه قدسني فاعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال انه قدسني فاعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال يا رسول الله انه قدسني فامر به في الرابعة فاعرج الى الحرة الخ“ (رواه الترمذي)

اگر کوئی مرد یا عورت زنا کا اقرار کرے تو کیا اس پر حد جاری کرنے کے لئے ایک مرتبہ کا اقرار کرنا کافی ہے یا چار مرتبہ اقرار کرنا ضروری ہے؟

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک حد جاری کرنے کے لئے ایک مرتبہ اقرار کرنا کافی ہے۔
امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک چار مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے تاکہ چار گواہوں کے قائم مقام ہو جائے نیز خفیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ چاروں اقرار الگ الگ مجلس میں ہوں۔
دلائل احمد

حضرات حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جو ان کے مسلک پر مرتب ہے۔
حضرات شافعیہ اور مالکیہ حضرت حنفیہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیس سے فرمایا ”اعذبنا انیس الى امرأة هذا فان اعترفت فارجمها“
اس حدیث میں آپ نے یہ نہیں فرمایا ”اعترفت اربع مرات“ بلکہ مطلق فرمایا کہ جب اعتراف کر لے تو رجم کر دو اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ کا اعتراف کر لینا کافی ہے۔
حنفیاں حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”فان اعترفت“ کا مطلب یہ ہے کہ ”فان اعترفت

بالتطریق المعروف " یعنی معروف طریقے کے مطابق اعتراف کر لے تو رجم کر دو اور طریق معروف یہ ہے کہ چار مرتبہ اقرار کر لے۔ (۱) واللہ اعلم

مرجوم کا رجم کے وقت بھاگ جانے کا حکم

"عس ابی ہریرۃ قال: جاء معاہذہ الاسلامی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ہذا لہدمی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ہلاختر کتموہ" (رواہ الترمذی) جس شخص کا زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو رجم کے وقت اگر وہ بھاگ جائے تو امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اس کا پیچھا کیا جائے اور رجم جاری رکھا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ رجم روک کر اس سے پوچھا جائے گا، اگر اس نے رجوع عن الاقرار کیا تو چھوڑ دیا جائے گا ورنہ رجم کر دیا جائے گا۔

دلائل ائمہ

امام مالک صحیح مسلم کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ الفاظ ہیں "قال ابن شہاب فاعبر من سمع حابر بن عبد اللہ یقول فکث فیمن رجمہ، فخرجناہ بالمصلی، فلما أدقنہ الحجارة هرب فأدركناه بالحرة فوجمناہ" اس روایت میں مرجوم کے بھاگنے کے وقت اس سے بھاگنے کی وجہ پوچھنے کا کوئی ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوا کہ رجم جاری رکھنا چاہئے۔ حضرت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرجوم کے بھاگنے کے متعلق فرمایا "ہلاختر کتموہ" اور ابو داؤد کی روایت میں ہے "الآخر کتموہ حتی أنظر فی شامہ" اور ایک روایت میں ہے "ہلاختر کتموہ، فلعلہ یتوب، فیتوب اللہ علیہ" ان تمام روایات سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر رجم کے وقت مرجوم شخص بھاگ جائے تو رجم بند کر دینا چاہئے اور اس سے بھاگنے کی وجہ پوچھنا چاہئے اگر وہ رجوع کرنا چاہتا ہے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ (۲)

(۱) جامع، تقریر ترمذی ۵/۲، والدرالمصنوع ۳۱۰/۲، وفوس مسلم ۳۵۱/۲، ونوہیات ۳۸۵/۵

(۲) انظر فیہ المسئلة، وفوس مسلم ۳۵۱/۲، ونوہیات ترمذی ۵/۲، والدرالمصنوع علی من اسی داؤد ۳۱۱/۲

کیا ”حمل“ زانیہ ہونے کی دلیل کافی ہے؟

”عن عبد الله بن عباس قال قال عمر بن الخطاب وهو جالس على مبرر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصى من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحمل أو الاعتراف“ (رواه مسلم)

ثبوت رجم کے لئے بالا جماع چار مردوں کی گواہی شرط ہے، یا زانی خود اقرار کر لے تو وہ بیہ کے قائم مقام ہے، اختلاف اس میں ہے کہ جس عورت کا نہ کوئی شوہر ہو نہ سید، پھر وہ حاملہ ہو جائے اور زانیہ نہ ہو نہ قائم ہونے اقرار پایا جائے تو اس پر بھی حد جاری کی جائے گی یا نہیں؟

امام مالکؒ کے نزدیک جاری کی جائے گی، ان کا استدلال حدیث باب میں ”أو كان الحمل“ سے ہے۔

لیکن حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حمل ثبوت حد کے لئے کافی نہیں، اس لئے کہ س بات کا ارکان موجود ہے کہ اس کے ساتھ کسی نے زبردستی کی ہو، کیونکہ زبردستی کی صورت میں اس پر رجم کی سزا جاری نہیں ہو سکتی، اس شبہ کی وجہ سے محض حمل کی بنیاد پر رجم نہیں کیا جائے گا، لأن الحدود تدبر أبالشبهات اور جمہور حدیث باب کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ”أو كان الحمل“ کو اگلے جملے ”أو الاعتراف“ کے ساتھ ملا کر پڑھیں گے اور درمیان میں لفظ ”أو“ یہ منع اخلو کے لئے ہے، یعنی یہاں قضیہ منقطعہ حقیقہ نہیں ہے بلکہ مانعہ اخلو ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حمل اور اعتراف دونوں چیز جمع ہو سکتی ہیں، لہذا جب کسی عورت کو حمل ہو گا تو اس سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور بالآخر وہ اعتراف کرے گی، اب اس عورت پر جو حد جاری کی جائے گی وہ اعتراف کی وجہ سے کی جائے گی، جس کی وجہ سے نہیں کی جائے گی۔ (۱)

غیر محسن زانی کی حد میں اختلاف فقہاء

”عن عبادة بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والبكر

بالبكر جلد مائة ونفسي سنة“ (رواه مسلم)

۱۔ مہتممین دوس مسلم ۳۳۹۱۴، تقریر برعلی ۳۱۴، وتوضیحات ۲۸۸۱۵، راجع لتفصیل الجامع، نکمة فتح

المسلم ۳۳۱/۵، کتاب الحدود، حل الجبل کاف فی ثلاث اقرانہ

اس بات پر تو اُمت کا اجماع ہے کہ غیر محسن یعنی "ہکو زانی و زانیہ" کی سزا "جلد مائتہ" یعنی سو کوڑے ہے اور "ہکو" سے مراد وہ مرد و عورت ہیں جنہوں نے کبھی نکاح صحیح کے ساتھ وطی نہیں کی، چنانچہ جس نے وطی مشہوہ یا ہنسکاح فاسد کی ہو یا زنا کیا ہو اور نکاح صحیح کے ساتھ کبھی بھی تہارح نہیں کیا وہ بھی "ہکو" کے حکم میں ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ "ہکو" کے حق میں "نفسی مسہ" یعنی ایک سال کے لئے جلا وطن کر دینا بھی حد زنا کا جزو ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کے نزدیک "نفسی مسہ" بھی حد کا جزو ہے خواہ مرد ہو یا عورت۔

اور امام مالک کے نزدیک بھی جزو ہے مگر ان کے نزدیک نفی صرف مرد کے لئے ہے، عورت کے لئے نہیں، لعنوف الفتنہ فی حقہا۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک "نفسی مسہ" جزو حد نہیں، البتہ تعزیر اگر امام مصلحت سمجھے تو کر سکتا ہے۔

ہے۔

دلائل ائمہ

جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

ذنیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے سزا صرف "مائتہ جلدہ" بتائی ہے اور "نفسی مسہ" کا ثبوت خبر واحد سے ہے، اور ہمارے نزدیک خبر واحد سے زیادہ علی کتاب اللہ جائز نہیں، لہذا "نفسی مسہ" کو تعزیر پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ "لیب وئیہ" کی سزا رجم کے ساتھ "جلد مائتہ" کو جمہور نے بھی تعزیر پر محمول کیا ہے۔ (۱)

محسن زانی کی حد میں اختلاف فقہاء

"عن عبادة بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . والذنب

بالذنب جلد مائة والرحم" (رواہ مسلم)

اس بات پر اتفاق ہے کہ محسن یعنی "لیب وانی" اور "ئیہ زانیہ" کی سزا رجم ہے، "لیب

زانی" اور "ئیہ زانیہ" سے مراد وہ مرد و عورت ہیں جنہوں نے نکاح صحیح کے ساتھ وطی کی ہو۔

(۱) مدرس مسلم ۳۴۰/۲، والعصیل المجمع فی تکملة فتح المصنوع ۳۰۷/۲، کتاب الحدود، باب حد الزنا

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان کے حق میں "جلد مائة" یعنی سو گز سے بھی حد کا جزو ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرت علیؓ، حسنؓ، بصریؓ، امام اسحاقؓ، ابی ثلواہر اور بعض شافعیان کے حق میں "جمع بیس الجلد والرجم" کے قائل ہیں، کہ ان کی سزا رجم کے ساتھ ساتھ "جلد مائة" بھی ہے۔
ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں "جمع بیس الجلد والرجم" کی تصریح کی گئی ہے۔

جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک "ثیب راسی" اور "ثیبة راسیہ" کی سزا "جمع بیس الجلد والرجم" نہیں بلکہ صرف رجم ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت مالک رحمہ اللہ عنہ اور ائمہ غمامیہ اور عسبیہ کے واقعات سے ہے، جن میں صرف رجم کا ذکر ہے، نیز پورے عہد رسالت میں "جمع بیس الجلد والرجم" کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

لہذا حدیث ماب کا جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ احکام رٹائے نئے نازل ہوئے تھے، بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "جلد مائة" تقریر اٹھانے کے بعد (۱) واللہ اعلم

اسلام شرط احسان ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجم یهودیاً و یهودیة" (رواہ الترمذی)
رجم کے لئے رافی کا محسن ہونا یا متعلق شرط ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اسلام شرط احسان ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک احسان چار صفات کا مجموعہ ہے حیوة، عقل، بدع، الوطنی بکاف صحیح، ان کے نزدیک اسلام شرط احسان نہیں، لہذا ان کے نزدیک کافر کو بھی رجم کیا جائے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مذکورہ چار اوصاف کے ساتھ اسلام کا وصف بھی احسان کے لئے شرط (۲) نویں صلیہ ۱۰۲

ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا، حلال کیا جائے گا۔

دوسری مسئلہ فقہاء

امام شافعی و امام احمد کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی مرد و عورت کو رجم کیا۔

حضرات حبیب درہ لکھنؤ و انطی میں حضرت بن عمر کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں "عن مافع عن بن عمر قال من شرک بالله فلیس بضحی"۔

درہ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں رجم یہودی اور یہودیہ کا جواب ۱۱ یہ ہے کہ ۱۰ رجم تحریر اتھنا کہ حدیث اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہودیہ کو رجم نہیں کیا گیا ہے، جسے علمائے یہود نے چھپا رکھا ہے۔ (۲) واللہ اعلم

بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرنے والے کا حکم

'عن حبیب بن سالم ان رجلاً بقى له عبد لرجل من حبي وقع على حارية امرائه لرفع إلى السعمان من بشر وهو امر على لكونه فقال لأقصى فيك بقصة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن كنت أحتلها لك جلدك مائة وإن لم تكن أحتلها لك رجعتك بالحجارة... إلخ' (رواه أبو داود)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس شخص پر حد جاری کی جائے گی اور اس کو رجم کیا جائے گا۔ امام احمد کے نزدیک اگر بیوی نے اپنی باندی کو اس کے لئے حلال کر دیا تھا تو پھر رجم نہیں کیا جائے گا۔ ۲۰ روئے مار کر تیمم کیا جائے گا اور اگر بیوی نے اپنی باندی کو اس کے لئے حلال نہیں کیا تھا تو اس صورت میں اس کو رجم کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کے یہاں ۱۰ یہاں سے کہ میں نے تو حلال سمجھ کر (کہ میری بیوی کی پیر سے تو گویا

(۱) راجع لمريد الأمانة، ص ۵۰، رقم ۳۹۵/۲

(۲) اس مسئلہ پر ۳۱۰ ۳۲۹ ۳۱۰ و نظرات الشرائع ص ۱۰۸، ۳۲۲، والخصم الجامع فی دیکلہ فتح

المطہم ۳۱۸/۲، کتاب الحدود، مسئلہ احسان اهل اللہ و رجھہم

میری چیز ہے) اس کے ساتھ ولی کر لی تھی، تو اس صورت میں حد جاری نہیں کی جائے گی، یعنی اس کو رم نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ حرام ہے، اس کے باوجود میں نے اس کے ساتھ ولی کی ہے پھر اس کو رم کیا جائے گا۔ (۱)

حدیث باب

حدیث باب امام احمد کے مسلک کی دلیل ہے۔

جمہور کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں اس کی سند میں اضطراب ہے، نیز خطائی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غیر متصل ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (۲)

اپنی محرم کے ساتھ نکاح کرنے والے کا حکم

”عس البراء بن عازب“ فجعل الأعراب بطبعون ہی لعمرانی من النبی صلی اللہ علیہ وسلم، إذا التواقیة فاستخرجوا مہار جلا فصرہوا عنقہ، فسالٹ عنہ، فلد کرد، انه امر من بامراة ابیہ“ (ردہ اور دالہ)

اگر کوئی شخص اپنی محرم عورت سے نکاح کرے تو امام احمد کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو قتل کر دیا جائے، مکمل حدیث الباب۔

اور شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں اس پر حسب منہج حد جاری ہوگی (محسن ہونے کی صورت میں رجم اور غیر محسن ہونے کی صورت میں جلد) اور یہی رائے ہے صاحبین کی۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں سخت قسم کی تعزیر ہے رجم اور غلہ نہیں کیونکہ یہاں نکاح کی وجہ سے شبہا گیا، مگر چ نکاح صحیح نہیں۔

حدیث باب جمہور کے خلاف ہے اس لئے یہ حضرات اس کو مستعمل پر محمول کرتے ہیں یعنی شخص مذکور نے اپنی محرم کے ساتھ نکاح کو حلال سمجھ کر کیا تھا، جس کے نتیجے میں وہ مرتد ہو گیا، لہذا اس کی قتل رتہ کی وجہ سے تھا نہ کہ اس نکاح کی وجہ سے۔ (۳)

۱۔ مطریدہ المسئلة لامع الدراری مع تعليقات الشيخ محمّد كوربحه اللہ تعالیٰ: ۲۰۱/۶

۲۔ کتب تاریخی، کتاب النکاح، ص ۳۶۳، وانظر أيضا، الدر المعصود ۳۲۷/۶

(۳) الدر المعصود علی من لہی و لہ ۳۲۵/۶

لواطت کرنے والے کی سزا کیا ہے؟

"عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من وجدتموه يعمل

عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول" (درہ ابروداؤد)

لواطت کرنے والے کی سزا میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک لواطت کرنے والے کی سزا حد زنا کی طرح ہے کہ اگر شادی

شدہ ہے تو رجم ہے اور اگر غیر شادی شدہ ہے تو جلد (کوڑے) ہیں، فاعل اور مفعول دونوں کا بھی حکم ہے۔

امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ (فی ردایہ) کے نزدیک فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لواطت کی سزا تعزیر ہے اور تعزیر میں ہر قسم کی سزا دی جاسکتی ہے البتہ اس

کے لئے کوئی حد متعین نہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور حضرات صاحبینؒ لواطت کی حد کو حد زنا پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح حد زنا میں

شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو جلد کیا جائے گا، لواطت کا بھی یہی حکم ہے۔

امام مالکؒ وغیرہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں قتل کی تصریح کی گئی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ استدلال کے طور پر فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرامؓ نے لواطت کرنے والے کو

مختلف قسم کی سزائیں دی ہیں چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے فاعل اور مفعول دونوں پر دیوار گرا دی تھی اور حضرت

عثمانؓ نے دونوں کو آگ میں ڈال کر جلا دیا تھا، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لواطت کی سزا تعزیر ہے اور

تعزیر میں یہ سب سزائیں آ جاتی ہیں کیونکہ اگر حد متعین تھی تو تمام صحابہؓ ایک ہی قسم کی سزا دیتے لیکن جب

انہوں نے مختلف قسم کی سزائیں اختیار کیں تو معلوم ہوا کہ اس کی حد متعین نہیں بلکہ قاضی وقت کو اختیار ہے۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اس کو زبردستی اور سببیہ پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

کیا آقا اپنے غلام پر خود حد جاری کر سکتا ہے؟

"عن عبد الرحمن السلمیؒ قال خطب علیؑ فقال یا ایہا الناس! اقیعوا الحدود

علیٰ اِرْقَانُکُمْ مِّنْ اَحْصَنَ وَمَنْ لَمْ يُحْصِنَ ... اِلْحَ " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سولی (سید) کو اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟
امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سید کو اپنے غلام یا باندی پر ہر قسم کی حد جاری کرنے کا اختیار

ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس کو صرف زنا، قذف، اور شرب خمر کی حد قائم کرنے کا اختیار ہے ہرقہ اور حراہ کی حد قائم کرنے کا نہیں۔

اور حضرات حنفیہ اور کوفیین کے نزدیک حد قائم کرنے کا اختیار صرف امام کو ہے سید کو نہیں۔ (۱)

دلائل ائمہ

جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ سید کو اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار ہے ان کا استدلال حدیثِ یاب میں حضرت علیؑ کے فرمان " اَقِمْواَ الْحُدُودَ عَلٰی اِرْقَانُکُمْ " (اپنے غلاموں پر حدیں جاری کرو) سے ہے، اور اس فرمان کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن حضرات حنفیہ حضرت علیؑ کے اس فرمان کو مجاز قرار دے کر اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد اہلِ الحاکم مراد ہے کہ تم حاکم کو اطلاع کرو کہ وہ اس پر حد جاری کرے، یعنی مسہب بول کر سب مراد لیا گیا ہے، اور اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ روایات میں جگہ جگہ آیا ہے کہ " رَجَمَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم " یا " اَنَّ السَّيِّئَیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جَلَدَ فِی الْخَمْرِ " اور " کَانَ یَضْرِبُ فِی الْخَمْرِ "۔ حالانکہ یہ رجم اور جلد اور ضرب کا مکمل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدستِ خود نہیں کیا تھا، مگر ان کا اسناد آپ کی طرف بجا کیا گیا، اسی طرح یہاں حدیثِ یاب میں سولہ کی طرف حد قائم کرنے کا اسناد مجاز ہے۔ (۲)

خود حنفیہ کا استدلال متعدد روایات سے ہے، ان میں سے ایک یہ ہے " عَنْ مُسْلِمَ بْنِ یَسَارٍ قَالَ: کَانَ اَبُو عَبْدِ اللّٰهِ رَجُلًا مِّنَ الصَّحَابَةِ، یَقُولُ: الرِّكَوۃُ وَالْحُدُودُ وَالْفَقْ وَالْجُمُعَةُ اِلٰی لِسُلْطَانٍ "

(۱) راجع لتفصیل المذاهب، تحفہ فتح العلم، ۳/۴۹۱، کتاب الحدود، اختلافی الأئمة فی إقامة السب والحدود
ی مصلیہ

نیز عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اختیار غلاموں اور باندیوں کے مالکان کو دیدیا جائے تو قوی خطرہ لاکالونیت کا ہے، کیونکہ ان پر یہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اقسام حد و کی جو کڑی شرائط شریعت نے رکھی ہیں وہ ان سب کی پابندی کر سکیں گے۔ (۱)

شراب کی حد میں اختلاف فقہاء

”عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل قد شرب الخمر فجعله بجريدتين نحو أربعين“ (رواہ مسلم)

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ شرابِ خمر (شراب پینے والے) کو حد لگائی جائے گی، البتہ جلد اور کوڑوں کی تعداد میں اختلاف ہے۔

امام شافعی کے نزدیک شراب کی حد چالیس کوڑے ہیں، ان کے نزدیک حد اتنی ہی ہے لیکن اگر امام مصلحت سمجھے تو اس کو اسی کوڑوں کا بھی اختیار ہے، اس صورت میں چالیس حد آہوں کے اور باقی چالیس تقریراً۔

اگر ثلاث اور جمہور فقہاء کے نزدیک شراب کی حد اسی کوڑے ہیں۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز صحیح مسلم میں روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان بضرب فی الخمر بالنعال والجريدتين“۔

حضرات جمہور کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے جس میں ہے: ”فجعله بجريدتين“ صحواربعین “ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دو ٹہنیوں سے چالیس مرتبہ مارا، تو مجموعی تعداد اسی ہوگئی، معلوم ہوا کہ اسی کا عدد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اسی طرح حضرت ابو بکرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے بھی اسی کوڑے لگائے۔

پھر حضرت عمرؓ کے زمانے میں شراب کی حد کے اسی کوڑے ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہوا،

(۱) دوسرے مسلم ۳۶۷/۲، والنظر ایضاً، الدرر النوری ۱۳/۲، ودرجہ باب ۳۹۸/۵

(۲) والتفصیل فی التکملة فتح الملہم ۳۸۸/۲، کتاب الحدود، باب حد الخمر

چنانچہ اس بارے میں حضرت علیؑ سے مشورہ کرنے سے متعلق ایک حدیث میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں: "ان عمرو استشار علیاً فقال اری ان یجود لعماس" کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؑ سے مشورہ کیا تو حضرت علیؑ نے فرمایا کہ میری رائے اتنی کوڑوں کی ہے۔

نیز بخاری شریف میں حضرت عبید اللہ بن عدی سے مروی ہے: "ان علیاً جلدہ لعماس" ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب کی حد اتنی کوڑے ہیں۔

مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر لازم ہے کہ عام شافعیؒ نے جن احادیث کو استدلال میں پیش کیا ان میں تاویل کی جائے چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جس بھی اربعیں کا ذکر ہے اس سے مراد "بجس بدنیوں" ہے تاکہ روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔ (۱)

کیا سرقہ میں قطع حد کے لئے نصاب شرط ہے؟

"عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعداً"

(رواہ الترمذی)

سرقہ یعنی چوری کرے پر قطع حد بال جمع و جب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ سرقہ میں قطع حد کے لئے نصاب شرط ہے یا نہیں؟

جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک نصاب شرط ہے۔

خوارج، داؤد ظاہری اور حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک حد سرقہ کے لئے کوئی نصاب شرط نہیں، سرقہ خور، قلیل کا ہو یا کثیر کا، بہر حال قطع حد جب ہے اس کا استدلال سورۃ مائدہ کی آیت "المسارِق والمسارِقۃ فاقطعوا ابدالہما" الخ کے عموم اور مطلق سے ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث سے ہے جن میں حد سرقہ جاری کرنے کے لئے نصاب کا ذکر کیا گیا ہے اور یہ احادیث معنی مشہور و مستفیض ہیں، لہذا ان کے ذریعہ زیادت علی کتاب اللہ جائز ہے۔

نیز جمہور کا استدلال صحابہ کرام اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی تعامل سے بھی ہے۔ (۲)

(۱) ترمذی مصنف ملخصاً ۳۶۱/۲ و کنز الدین المعصود ۳۳۹ و کنز الدین، کتاب فضائل اصحاب النبیؐ

ص: ۳۶۰-۳۶۱ ج: ۱ و توضیحات شرح المشکوٰۃ ۵۳۸/۵

(۲) ترمذی مصنف ۳۳۵/۲

نصاب سرقہ کتنا ہے؟

"عس عائشة أن السبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربيع دينار فصاعداً"

(رواہ ابو سعید)

جمہور کے درمیان نصاب سرقہ کی تعیین میں اختلاف ہے، کہ حد سرقہ کا نصاب کیا ہے؟ یعنی کم از کم کتنی مال چوری کرنے پر حد لگے گی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حد سرقہ کا نصاب ربع دینار ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک حد سرقہ کا نصاب تین درہم ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد سرقہ کا نصاب دس درہم یا ایک دینار ہے۔ (۱)

استدالات

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دینار یا اس سے زیادہ (مال چوری کرنے) پر چور کا ہاتھ کاٹ دیتے تھے۔

امام مالکؒ کا استدلال صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقاً في مجنّ قيمته ثلاثة دراهم"

امام ابو حنیفہؒ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں

(۱) عس مجاهد عن أيمن قال، لم يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا في ثمن المجنّ... وكان ثمن المجنّ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم دينار أو عشرة دراهم (رواہ الساجی)

(۲) ترمذی میں حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے "قال، لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم"

(۳) ابو داؤد اور نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "إن السبي صلى الله عليه وسلم قطع يدرجل في مجنّ قيمته دينار أو عشرة دراهم"

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے استدلال کا جواب

امام شافعیؒ کی حدیث باب اور امام مالکؒ کی استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ "انظر هذه المسألة، شرح صحيح مسلم للنووي ۶۳/۲، ولو جزئياً، ۸۱/۱۳"

ثمن مجس " (ذوال کی قیمت) کی تعیین میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف ہیں، بعض احادیث میں ثمن درہم بیان کیے گئے ہیں، اور ہماری پیش کردہ احادیث میں دس درہم بیان کیے گئے ہیں، اور دس درہم پر قطع پیر کا وجوب، عمر کی پیش کردہ تمام احادیث سے ثابت ہے، یعنی دس درہم پر قطع کے وجوب پر یہ سب حدیثیں متفق ہیں، اختلاف صرف زرع دیار یا ثلاثة دراهم میں ہے، پس ہم حنفیہ نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو ترک کر دیا، کیونکہ یہاں احتیاط در الحد یعنی حد دفع کرنے میں ہے، لقولہ علیہ السلام ادواوا الحدود وما استطعتم " (۱)۔

تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے کی سزا کیا ہے؟

"عس جابر بن عبد اللہ قال جئنا بسارق إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم .. فقال اقطعوه، فقطع، ثم جئنا به الثالثة .. فقال اقطعوه، لم أتی به الرابعة .. فقال اقطعوه .. إلح " (رواہ ابو داؤد)

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری مرتبہ چوری کرنے پر بائیں پاؤں کاٹا جائے گا، لیکن اس کے بعد تیسری اور چوتھی بار کیا کرنا پڑے گا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تیسری مرتبہ میں بائیں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ میں دایاں پاؤں کاٹا جائے گا، اس کے بعد اگر چوری کرے تو تعزیر اور قید ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیسری اور چوتھی مرتبہ اگر کوئی شخص چوری کرے تو اس کے سنے قطع کی سزا نہیں ہے بلکہ تعزیر اور حبس دائم ہے یہاں تک کہ تائب ہو جائے۔

دلائل ائمہ

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں تمام اعضاء کے کاٹنے کا ذکر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ حضرت عمرؓ کے فیصلے اور حضرت علیؓ کے فتوے سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت علیؓ نے فرمایا "إني لأستحيي من الله أن لا أدع له يداً ياكل بهما ويستحي بهما رجلان" (۱)

(۱) انظر نهضة المسلمة - دوسرے مسلم ۲/۲۳۵، والمواعظ ۲/۲۹۳، وتصريح المصنف ۲/۹۸، وراجع لفصل هذه المسئلة بكل وضوح، وبان، تكملة فتح المصنف ۲/۳۸۵، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونحوها

علیہا

یعنی مجھے اللہ تعالیٰ سے حیا آتی ہے کہ میں اُسے ایسی حالت میں چھوڑ دوں کہ وہ زندہ کھا سکتا ہو، نہ لپکا ہو، نہ استنجا کر سکتا ہو اور نہ چل سکتا ہو۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مصلحت اور تعزیر پر محمول ہے یا حضرت علیؓ کی مذکورہ اثر سے منسوخ ہے۔ (۱)

قطاع الطريق کی سزا میں اختلاف فقہاء

"عن انس بن مالك ان ناساً من عريضة قدموا . . . ثم مالوا على الرعاء فقتلواهم
وارتدوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك النبي صلى الله
عليه وسلم فبعث في أثرهم فأتى بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في
الغرة حتى ماتوا" (رواه مسلم)

اس حدیث کے تحت قطاع الطريق کا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے۔ (۲) چنانچہ قطاع الطريق کے مسئلے میں اصل سورہ مائدہ کی آیت ہے۔

"إنما جرأ الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا
أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض".
اس آیت میں محاربین اور قطاع طریق کی سزا کے لئے چار امور بیان کئے گئے ہیں، تکلیف،
تصلیب، قطع، ایدی و ارجل من خلاف اور نفی من الارض۔ (۳)
چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

اختلاف فقہاء

امام مالکؒ کے نزدیک اس آیت میں کلمہ "أو" تنخیر کے لئے ہے، یعنی حاکم کو زندہ کوروا بالا چار سزاؤں

(۱) الدر المنصور: ۳۰۳/۶، و توحیدات: ۵۲۶/۵

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة بكل وضوح وبيان، لکھنؤ فتح الملہم ۳۰۸/۲ - الی ۳۱۳، احکام العربیة

(۳) تکلیف کے معنی قتل کرنے کے ہیں، تصلیب کے معنی چابی دینے اور سولی پر لٹکانے کے ہیں، قطع ایدی و ارجل من خلاف یعنی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹ کر دنیا کو لایاں پاؤں، گمے ساتھ لایاں ہاتھ کو کاٹ دے، یا پاؤں کاٹ دے، ساتھ دایاں ہاتھ کاٹ دے، ملاطفت کے معنی جلا وطن کر دینے کے ہیں۔

میں سے جو بھی چاہے اپنے کا اختیار ہے، البتہ اگر قطاع اطریق نے قتل کیا ہے تو سزا قتل ہی متعین ہے۔
حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک "او" تقسیم اور تلویع کے لئے ہے، یعنی یہ چار سزائیں چار جرائم کی
ہیں، ہر جرم کی سزا اس کے مناسب ہے۔

چنانچہ اگر انہوں نے صرف لوگوں کو مارا یا ہوا تو سزا "لغی من الارض" ہے، اور اگر اخذ مال
بھی کیا تو "قطع الایمنی والارجل من خلاف" ہے، اور اگر قتل کیا تو قتل ہے، البتہ اگر انہوں نے قتل
بھی کیا اور اخذ مال بھی تو اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں قتل اور عذاب متعین ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے۔

(۱) إِنْ شَاءَ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ وَقَتْلَهُمْ وَصَلَبَهُمْ ، (۲) وَإِنْ شَاءَ

قَتْلَهُمْ ، (۳) وَإِنْ شَاءَ صَلَبَهُمْ

حدیث باب

حدیث باب سے مذہب حنفی کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ عربین نے قتل اور اخذ مال دونوں جرم کے
تھے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تفسیل نہیں کی۔ (۱)

پھل کی چوری میں قطع ید ہے یا نہیں؟

"عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا لَطْعَ

فِي لَعْرٍ وَلَا كَتْرٍ" (رواه الترمذی)

"لَعْر" ہر اس تازہ پھل کو کہتے ہیں جو درختوں پر لگا ہوا ہو مگر اس کا عام اطلاق کھجور کے پھل پر
ہوتا ہے، اور "کتْر" سے مراد کھجور کا گامبا ہے جب بالکل ابتدائی حالت میں ہو جس کو لوگ کھاتے ہیں۔
اس سے مراد گامبے کے اندر چربی نہ سفید گودا ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں میں قطع ید نہیں ہے اختلاف اس میں ہے
کہ جب یہ پھل کلیانوں اور گھروں میں آجائے غرض و محفوظ ہو جائے تو آیا اس میں قطع ید ہے یا نہیں؟

جمہور فرماتے ہیں کہ اس قسم کے پھلوں کی چوری میں قطع ید ہے خواہ اب تک پھل تر ہو یا خشک ہو۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو جلد خراب ہونے والی ہو خواہ پھل ہو یا دودھ ہو یا پھل ہو یا گوشت ہو اور یا کسی قسم کی سبزی ہو یا تیار شدہ کھانا اور ان تمام اشیاء میں قطع یہ نہیں ہے، ہاں جب کھلیاں یا گھر میں آکر خشک ہو جائے تو پھر قطع یہ ہے۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے "عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه ضیل عن الثمر المعق قال من سرق منه ضینا بعد ان یاریہ الجورین فعليه القطع"۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں "فی ثمر" نکرہ تحت انہی ہے اور اس میں موم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی تازہ پھل یا جلد خراب ہونے والی چیزوں میں قطع یہ نہیں ہے لہذا کسی تازہ پھل میں قطع یہ نہیں ہے خواہ محرز فی البیت ہو یا کھلیاں میں محفوظ ہو، انہی عام ہے۔

اور جہاں تک جمہور کی مستدل حدیث کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق خشک پھل سے ہے۔ (۱) واللہ اعلم

مرتد کا حکم

"عن عكرمة أن علياً حرق قومًا ارتدوا عن الإسلام .. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دینه فاقتلوه ولم اکن لأحرلهم لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تعدبوا بعذاب الله" (درود ابوداؤد)

اگر کوئی شخص اسلام سے مرتد ہو جائے (احیاً زبانی) تو اس پر دوبارہ اسلام پیش کیا جائے گا، اور اس کا شک و شبہ دور کیا جائے گا اسی مقصد کے لئے اس کو تین دن کی مہلت دی جائے گی اگر ان دنوں میں وہ پھر اسلام میں داخل ہوا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور اگر عورت اسلام سے مرتد ہو جائے تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک مرتدہ عورت کو بھی قتل کیا جائے گا جیسا کہ مرتد مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ

ارتداد سے توبہ کر لے یا پھر قید ہی میں اس کی موت واقع ہو جائے۔

دلائل ائمہ

جمہور بخاری کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" کہ جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اس کو قتل کر دو، اور یہ حدیث عام ہے مرد و عورت دونوں کو شامل ہے، لہذا عورت کو بھی قتل کیا جائے گا۔

حضرات حنفیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرے سے منع فرمایا ہے "بُهِى عَنْ قَتْلِ الْمَرْءِ وَالْمَرْءِ وَالْمَرْءِ" نیز مجتہد طبرانی میں حضرت معاذ بن جبل کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "وَأَيْمُنُ امْرَأَةٍ بِرِذَّتِ عَنِ الْإِسْلَامِ فَادْعُهَا فَإِنْ تَابَتْ فَاقْبَلْ مِنْهَا وَإِلَّا ابْتِغَاهَا بِمَتْنِهَا" یعنی اگر مرتدہ عورت توبہ نہیں کرتی تو پھر بھی اس سے توبہ کرانے کی کوشش کرو۔

جہاں تک جمہور کا "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حکم سے عورت مستثنیٰ ہے کیونکہ عربیہ عورت کے قتل کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تو مرتدہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ (۱)

ساب النبی کا حکم

ساب النبی یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے والا اگر مسلم ہے تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس کو بے حق قتل کیا جائے گا من غیر استیفاء یعنی بغیر توبہ کرانے کے اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور اگر وہ ذمی ہے تو جمہور کے نزدیک ایسا کرنے سے اس کا عہد ٹوٹ جائے گا لہذا اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔

البتہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر سب نبی کے بعد وہ اسام لے آئے تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور حنفیہ کے نزدیک اگر وہ ذمی ہے تو یہاں کرنے سے اس کا تعلق عہد نہیں ہوگا اور اس کی سر قتل نہیں بلکہ تعزیر ہوگی۔ (۲)

(۱) مسند امام، توحید ص ۳۴۳/۵، الدر المنثور ۲/۲۷۵، والاضحیٰ فی تکملة فتح الملہم ۱/۳۱۳، مسئلہ قتل المرتد۔

(۲) الدر المنثور ۲/۲۷۵، والاضحیٰ، تکملة فتح الملہم ۳/۳۵۲، کتاب السلام بحکم حکم رسول اللہ ﷺ

تقریر کی حد میں اختلاف فقہاء

”عن ابی بردہ بن نبار قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجلد فوق

عشر جلدات إلا فی حد من حدود اللہ“ (رواہ الترمذی)

تقریر کی حد میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام حمزہ، اشبہ، مالکی اور بعض شوافع کے نزدیک تقریر میں دس کوڑوں سے زیادہ جائز نہیں، ان کی

دلیل حدیث باب ہے۔

لیکن جمہور صحابہؓ، تابعینؓ، مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس سے زیادہ بھی تقریر کی جا سکتی

ہے۔

اور حدیث باب کو جمہور نے منسوخ قرار دیا ہے تعامل صحیحہ کرام کی وجہ سے۔

پھر دس کوڑوں سے زیادہ کہتے ہو سکتے ہیں ”اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور بعض شوافع کے نزدیک زیادہ سے زیادہ انا لیس میں، اور امام ابو یوسفؒ

کے نزدیک زیادہ سے زیادہ انا سی ہیں۔ ان حضرات کی دلیل حدیث مرفوعہ ہے ”من بلغ حد فی غیر

حد لہو من المعتدین“ (رواہ الطہطہی مرسلاً)

البتہ طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے استدلال میں صرف اتنا فرق ہے کہ طرفین نے ندام کی حد کو

معیار بنایا کہ ندام کو حد القذف چالیس کوڑے لگائے جاتے ہیں تو اس سے کم انا لیس ہیں۔

امام ابو یوسفؒ نے قرآن کی حد کو معیار بنایا اور اس سے کم کر کے انا سی کر دیا۔

یہ ساری تفصیل کوڑوں سے تقریر دینے کی صورت میں ہے، مگر حاکم کو اختیار ہے کہ مناسب سمجھے

تو ذرا ان کے بغیر بھی تقریر کر سکتا ہے، جس کی کوئی خاص صورت متعین نہیں۔ (۱)

کتاب الصيد والذبائح

شکار کرنے کا حکم

شکار کو اگر کوئی ذریعہ معاش بناتا ہے تو یہ مشروع ہے، اسی طرح اگر کوئی اسے ذریعہ معاش نہیں بناتا لیکن کبھی کبھی شکار کر لیتا ہے تو یہ مباح ہے، اور اگر کوئی شوق شکار کرتا ہے تو نام مالک کے نزدیک یہ مکروہ ہے لیکن جمہور کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ شکار کو ذبح کر کے اس سے انتفاع حاصل کیا جائے۔ اگر انتفاع اور ذبح کرنے کا ارادہ نہیں، ویسے ہی جانوروں کو مارنا ہے تو یہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ (۱)

بندوق سے شکار کئے ہوئے جانور کا حکم

"عس عدي بن حاتم . قلت . يا رسول الله ! انما رمي بالمعراص ، قال ما عرق فكل وما اصاب بعرضه فلا تأكل " (رواه الترمذي)

آج کل بندوق کی گولی سے جو شکار کیا جاتا ہے، اس کے حکم کے متعلق فقہاء کے اقوال میں اختلاف ہے۔

محققین کی کتابوں میں بندوق کی بارودی گولی کے متعلق کوئی حکم نہیں ملتا کیونکہ بارودی گولی آٹھویں یا دسویں صدی ہجری میں عام ہوئی ہے۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین اور ابن نجیم نے گولی کے شکار کو موقوفہ (۲) کے حکم میں قرار دے کر ناجائز کہا ہے لہذا یہ کہ وہ ندرہ حاکم میں مل جائے اور اسے شرعی طریقے سے ذبح کر دیا جائے۔

مالکیہ نے اس کے جوار کا لٹوی دیا ہے، حنفیہ میں سے علامہ سندھی نے بھی اسے جائز کہا ہے۔

(۱) اطهر للعصیل، کشف الباری، کتاب الذبائح والصيد، ص ۲۳۰، معزیا إلى فتح الباری ۷۵۲/۶

(۲) "موقوفہ" اس جانور کو کہتے ہیں جسے چمٹ مار کر ہلاک کیا گیا ہو۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ہندوق کی گولی میں خرق (پھاڑنا) پایا جاتا ہے۔

یہ اختلاف ہندوق کی عام گولی میں ہے، لیکن اگر گولی تیز، دھاری دار اور لوک دار ہو جیسے بعض صورتوں میں کلا شکوف، جی تھری اور تھری ٹاٹ تھری وغیرہ کی گولی یا نوک دار چھرو والا کارتوس ہوتا ہے تو ایسی نوک دار گولی کا شکار بالاتفاق درست ہے کیونکہ اس میں خرق پایا جاتا ہے اور چھید کر پار ہونے کی صلاحیت اس میں ہوتی ہے اس لئے ایسی گولی آلات جارحہ میں شمار ہوگی۔

اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز خود زخمی کرنے والا نہ ہو بلکہ زور اور پریش سے شکار کو زخمی کر کے مارے تو وہ موقوفہ کے حکم میں ہے اور حلال نہیں، ہندوق کی عام گولی چونکہ خود جارح نہیں، اس لئے اس کا شکار گروہ کرنے سے پہلے مر جائے تو اس کا استعمال جائز نہیں۔ (۱)

کلب اور باز معلم کب ہوگا؟

عن عدی بن حاتم قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد الكلب المعلم، قال: إذا أربست كلبك وذكر اسم الله فكل ما أمك عليك فإن أكل فلان أكل... الخ (رواه الترمذی)

شکار کے جواز کے لئے کلب یعنی کتے کا معلم اور سدھایا ہوا ہونا ضروری ہے البتہ وہ معلم کب کہلائے گا، اس میں اختلاف ہے۔

(۱) امام احمد اور حضرات صاحبین کے نزدیک کلب کے معلم ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب اسے تیس بار شکار کے لئے چھوڑا جائے اور تین بار وہ شکار پکڑ کر مالک کے پاس لائے اور خود اس سے نہ کھائے، ایسا کلب معلم کہلائے گا۔

(۲) حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں اس طرح کی کوئی تحدید نہیں ہے، یہ ممکن ہے کہ اسے تیس بار چھوڑا جائے اور وہ شکار نہ پکڑے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس کے ظن غالب کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا۔

(۳) حضرات شوافع اس میں عرف کا اعتبار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عرف میں جو کلب

(۱) کتب الداری، کتاب الذباح والصيد، ص ۲۳۰، وانظر أيضاً، ترمذی ۱۳۶/۲، وکتاب فتح المبین ۱/۳

معلم سمجھا جائے گا، شرعاً وہ معلم کہلائے گا اور اس کا شکار کھانا درست ہوگا۔ (۱)

(۲) امام مالک تعلیم کلب میں ترک اکل کا اعتبار نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ کتا بلائے سے آئے اور بھگانے سے جائے، یہی اس کے معقم ہونے کے لئے کافی ہے، وہ حضرت ابو شیبہ خشکی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے امام ابو داؤد نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبٌ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَكُلْ وَإِنْ أَكَلَ"

جمہور کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "وإن اكل" کا اضافہ داؤد بن عمر کا تفسیر ہے اور داؤد کو انکے جرح و تعدیل نے ضعیف قرار دیا ہے۔

پھر امام ابو حنیفہ، امام احمد کے نزدیک ترک اکل کی یہ قید کتے اور دوسرے شکاری درندوں کے متعلق ہے لیکن بارہ اور شامیں وغیرہ میں یہ شرط نہیں ہے، اس کے معلم ہونے کے لئے صرف یہ شرط ہے کہ وہ بلائے سے آجائے۔

کتے کے شکار کے جواز کی شرطیں

کلب اور دوسرے درندے اگر شکار کریں تو وہ شکار کھانا پانچ شرطوں کے ساتھ جائز ہیں

- (۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کتا یا بڑا معلم در تربیت یافتہ ہو۔
- (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ آدمی نے اپنے رادے سے شکاری کتے یا باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا ہو، یہ نہ ہو کہ وہ خود بخود شکار کے پیچھے دوڑ کر سے پکڑیں۔
- (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ شکار پر کتے یا باز کو بھیجتے ہوئے شمشیر پڑھا ہو۔
- (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ شکاری جانور شکار سے خود نہ کھائے بلکہ شکار کرے وادے کے پاس لائے۔

- (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ شکاری کتا شکار کو رشتی بھی کر دے۔ (۶)

ذبیحہ اور شکار کے وقت: بسم اللہ پڑھنے کا حکم

"عن عبدی بن حاتم قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد"

(۱) انظر بهد المصنف، المعنى لا يفاد ۸، ۵۲۲، والهداية ۵۰۲/۳، والمجموع شرح المصنف ۷۷۹

(۲) كشف البؤى، كتاب النباح والصيد، ص ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹

الکلب المعتم، قال: إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله . الخ " (رواه الترمذی)
ذبیحہ اور شکار کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

(۱) حید اور مالکیہ کے نزدیک عمد اسم اللہ چھوڑ دینے سے ذبیحہ اور شکار حلال نہیں ہوگا، البتہ
گزنیہ یا تسمیہ ترک ہوگی تو ذبیحہ اور شکار حلال ہوگا، ان کے نزدیک صحیح ذبیحہ اور شکار کے لئے تسمیہ شرط
ہے لیکن تعدد عمد کی حالت میں تسمیہ کی حالت میں نہیں۔

(۲) امام احمد کا بھی ذبیحہ میں یہی مسلک ہے البتہ شکار میں ان کے نزدیک تسمیہ عمد اور تسمیہ
دونوں حالتوں میں شرط ہے۔

(۳) امام شافعی کے نزدیک تسمیہ علی الذبیحہ اور تسمیہ علی الصيد مسنون ہے، واجب نہیں، لہذا
ترک تسمیہ چاہے عمد ہو یا تسمیہ نا، ذبیحہ اور شکار حرام نہیں ہوگا۔ (۱)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی آیت "ولا تأکلوا مما لم يذكر اسم الله عليه" سے ہے۔

اسی طرح سورۃ مائدہ کی آیت میں ہے "وادكروا اسم الله عليه"

اللہ تسمیہ کی حالت میں ترک تسمیہ سے مندرجہ ذیل حدیث کی وجہ سے ذبیحہ حرام نہیں ہوگا

عبد بن حمید نے راشد بن سعد سے منسلک روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "

ذبیحة المبلغم حلال، سمي اولم يسم، عالم يتعمد، والصيد كاللک"

امام شافعی کا استدلال

امام شافعی قرآن کریم کی آیت "الامداد نجیم" سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ

اس میں تذکیہ کا ذکر ہے اور اس کے لئے تسمیہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، تذکیہ نعت میں فتح و ثن کو کہتے

ہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ یہاں تذکیہ سے شرعی تذکیہ مراد ہے، جس میں تسمیہ شرط ہے، لغوی

تذکیہ مراد نہیں، اگر کسی شکار کو درود، روئے اور کوئی مرنے کے بعد اسے دنگ کر دے تو وہ باہر اتفاق حلال

نہیں، حالانکہ وہاں لغوی تذکیہ پایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ شرعی تذکیہ نہیں پایا جاتا، اس لئے وہ صیغہ کے حکم میں

ہے، حلال نہیں، معلوم ہوا "إلا عادیہکم" میں تذکیہ سے شرعی تذکیہ مراد ہے۔ (۱)

”ذکوۃ الجنین“ کا مسئلہ

”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ذکوۃ الجنین

ذکوۃ امہ“ (رواہ الترمذی)

اگر جنین (وہ بچہ جو جانور کے پیٹ میں ہو) زندہ نکل آئے اور اتنا وقت بھی ہو کہ اس کو ذبح کر دیا جائے تو اس کو ذبح کرنا واجب ہے، اگر اسی حالت میں ذبح نہ کیا اور مر گیا تو بالاتفاق یہ حلال نہیں، البتہ اگر اتنا وقت نہ ہو کہ اس کو ذبح کر دیا جائے کہ وہ مر گیا یا ماں کے پیٹ سے مردہ نکلے تو ان دونوں صورتوں میں اختلاف ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں وہ مردہ بچہ حلال ہے، اور اس کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اس کی ماں کو ذبح کر دینا اسی بچے کے ذبح کرنے کے قائم مقام ہو جائے گا۔
حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ مر ہوا لفظاً یا زندہ نکلے تھا لیکن اتنا وقت نہیں تھا کہ اس کو مستقل ذبح کر دیا جاتا تو ان دونوں صورتوں میں وہ بچہ حرام ہوگا اس کا کھانا جائز نہیں۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ذکوۃ الحیض ذکوۃ امہ“ بچہ کو ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے، یعنی اگر ماں کو ذبح کر دیا تو گویا بچہ بھی ذبح ہو گیا، الگ سے بچے کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔

حنفیہ قرآن کریم کی آیت ”حرمت علیکم المیتة“ سے استدلال کرتے ہیں کہ ہر میت حرام ہے، اور یہ بچہ بھی میت ہے لہذا یہ بھی حرام ہوگا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ماں کا ذبح کرنا جنم کے ذبح کرنے کے قائم مقام ہے، اس لئے الگ سے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ حدیث زندہ جنم سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر بچہ زندہ نکل آئے تو اس کو اسی طرح ذبح کیا جائے گا

(۱) کنز الدیوب، کتاب الصیوۃ المصلح، ص ۲۱۹، والتعصیل فی تکملة فتح المصمم ۳/۲۸۳، کتاب الصیوۃ

جس طرح اس کی ماں کو۔ "ہذا تقدیر عبارت یہ ہے" ذکوۃ الجبن کذکوۃ امہ۔"
نیز یہ خبر واحد ہے اس لئے آیت کی مقابل نہیں بن سکتی۔ (۱)

ذبح کے لئے کتنی رگیں کاٹنا ضروری ہے؟

"عن ابی العشراء عن ابیہ قال قلت یارسول اللہ اُمتاکون الذکوۃ إلا فی الحلق

واللبۃ؟... الخ" (رواہ الطرمذی)

ذبح کرنے کی مکمل صورت تو یہ ہے کہ چار رتالیوں کو کاٹا جائے، یعنی (۱) حلقوم سانس لینے کی

تالی (۲) المعریۃ خوراک و غذا والی تالی (۳) وڈ جان، خون کے دو تالیاں۔

لیکن اگر کسی نے ان چار میں سے بعض کو کاٹا، اور بعض کو چھوڑ دیا تو ذبح جائز ہو گا یا نہیں؟ اس

بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) امام مالکؒ کے نزدیک دو جبین اور حلقوم کو کاٹنا واجب ہے اور مرئی کو کاٹنا واجب نہیں۔

(۲) امام شافعیؒ کے نزدیک حلقوم اور مرئی کو کاٹنا واجب ہے، دو جبین کاٹنا ضروری نہیں ہے۔

(۳) امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے جبکہ اس کی دوسری روایت میں چاروں

کو کاٹنا واجب ہے۔

(۴) امام ابو حنیفہؒ "للاذکر حکم الكل" کے اصول کے مطابق فرماتے ہیں کہ ان چار

میں سے تین کٹ جائیں تو ذبیحہ کے جوار کے لئے کافی ہو جائے گا۔

(۵) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تین کا کاٹنا کافی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ان تین میں

معلقہ "مرئی" شامل ہونے چاہئیں حلقوم اور مرئی کا کاٹنا ان کے نزدیک جواز ذبیحہ کے لئے ضروری ہے۔

اکثر حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو اختیار کر کے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ (۶)

دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کا حکم

"عن رافع بن خدیج قال قلت یارسول اللہ ایا لاقوا العلو غدا ولیست معا

ملتی۔ الشدیخ بالقصب؟ قال ما ابهر الدم وذکر اسم اللہ فکل لیس النس والظفر إلح"

(۱) مطرۃ المستند، ص ۱۳۹، والدرالمعروف ۳/۵

(۲) کتاب البیوی، کتاب الطہارۃ والحدیث، ص ۲۸۰۰

(معنی علیہ)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دانت اور ناخن سے ذبح کرنا جائز ہے یا نہیں؟
 جمہور علماء (۱) کے نزدیک دانت اور ناخن سے ذبح کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ جسم سے الگ ہوں یا پیوست ہوں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر دانت اور ناخن جسم کے ساتھ متصل ہو تو ذبح ناجائز ہے، لیکن اگر جسم سے منفصل اور جدا ہوں تو ذبح کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات جمہور کی دلیل حدیث باب ہے جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔
 حضرات حنفیہ نے ابو داؤد میں حضرت عدی بن حاتم کی روایت سے استدلال کیا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "امیر الدم ہم شنت واد ثمر اسم الله" کہ جس چیز سے چاہو ہم اللہ پڑھ کر خون بہاؤ، یہ حدیث عام ہے دانتوں اور ناخنوں کو بھی شامل ہے، اصل مقصود خون بہانا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اس کو غیر مقلوع دانت اور غیر مقلوع ناخن پر حمل کرتے ہیں کیونکہ حبش کے لوگ جانور کو اسی طرح ذبح کرتے تھے۔ (۲)

ذبح والے جانور کو نحر کرنے کا حکم

"عن أسماء قالت ذبحنا، ولی رواية، قالت محرراً علی عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فرساً فاکلناه" (رواہ ترمذی)

جانور کے حلق اور سینے کے درمیان جو گڑھا سا ہوتا ہے، اس میں نیزہ وغیرہ مارنے کو نحر کہا جاتا ہے۔
 اذنت میں نحر اور دوسرے جانوروں میں ذبح افضل ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے نحر والے جانور کو ذبح کیا یا ذبح والے جانور کو نحر کیا تو یہ ناجائز ہے یا نہیں؟

(۱) دانت اور ناخن سے ذبح کرنا حلال ہے۔ (۲) حنفیہ کے نزدیک دانت اور ناخن سے ذبح کرنا ناجائز ہے۔

(۱) - المعنی مطلقاً، (۲) - الفرق بین الاصل والاصال، یعنی اگر بدن سے متصل ہو تو ناجائز ہے، اگر منفصل ہو تو جائز ہے۔ (۳) - اگر غیر ذلیل ہے کہ صرف کراہت ہے نہ منع۔

(۲) راجع - فوجیات ۱۰/۲۸۷، والذبح المصنوع ۳۷/۵، وکشف الباری، کتاب الطبیح والصيد ص: ۲۶۵

(۱) مالکیہ میں سے ابن القاسم نے اس کو ناجائز قرار دیا، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی نے اونٹ کو ذبح کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔

(۲) امام احمدؒ کے نزدیک اس طرح کرنا مطلقاً کراہت جائز ہے۔

(۳) حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ذبح والے جانور کو نحر کرنا اور نحر والے کو ذبح کرنا جائز تو ہے

لیکن مکروہ ہے۔ (۱)

سمندر کے حیوانات کا حکم

"عن ابي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله

انسان ركب البحر افتوا بقاء البحر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو

الطهور مائه، والحل ميتته" (رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت تین مسائل بحث طلب ہیں۔

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کون سے حرام ہیں؟

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام آبی جانور حلال ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک یعنی مچھلی کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمک طافی بھی

ملت سے مستثنیٰ ہے۔ (۲)

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں:

(۱) حنفیہ کے مطابق (۲) جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں،

اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بحری کائے اور بحری کتا حرام ہے، اور جس بحری جانور

کی خشکی میں نظیر نہ ہو تو وہ حلال ہے، (۳) صدف (مینڈک)، صمغ (ناکا)، سبب حفاة (پکھوا)،

کلب بحری اور خسیر بحری حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، (۴) مینڈک کے سوا تمام بحری

(۱) کتاب الباری، کتاب الصيد والصيد، ص ۲۷۹، مرقاۃ المفاتیح، ص ۷۹۹/۱، معجم المفاتیح، ص ۱۱۲/۲۱،

والطہارۃ، ص ۱۸۳/۳۰، الفہرست، ص ۱۸۳/۳۰

(۲) راجع، احکام القرآن للبخاری، ص ۲۷۹/۲، والفتاویٰ لابن قدامہ، ص ۳۳۸/۹

جانور حلال ہیں، علامہ نووی نے امام شافعی کے اس آخری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مقلد یہ قول قرار دیا ہے۔ (۱)

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل

(۱) ان حضرات کا پہلا استدلال قرآن کریم کی آیت "احل لكم صيد البحر وطعامه" سے ہے فرماتے ہیں کہ اس آیت میں "صيد البحر" مطلق ہے، تمام حیوانات، بحریہ کو شامل ہے، اس لئے ہر جانور حلال ہوگا۔

(۲) ان حضرات کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے، جس میں "الحل مبتنہ" فرمایا گیا ہے، اور یہ تمام حیوانات بحر کو شامل ہے۔

پھر امام مالکؒ آیت قرآنی "ولحم الحیو" کے عموم کی وجہ سے خنزیر بحری کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ احادیث السہی عن فضل الضفدع کی بناء پر میئذک کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔

دلائل احناف

(۱) حنفیہ کا پہلا استدلال قرآن مجید کی آیت "وہی حرم علیہم الخبالت" سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبالت سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبعاً انسانی گھن کرتی ہو، اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبعاً انسانی گھن کرتی ہے، لہذا مچھلی کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبالت میں داخل ہوں گے۔

(۲) اسی طرح قرآن کریم کی آیت ہے "خوت علیکم العینہ" اس آیت سے معلوم ہو، کہ ہر میت حرام ہے، سوائے اس میت کے جس کی تخصیص دلیل شرعی سے ثابت ہوگئی ہو، اور وہ مچھلی ہے۔

مالکیہ و شافعیہ کے دلائل کے جوابات

جہاں تک شافعیہ اور مالکیہ کا آیت قرآنی "احل لكم صيد البحر" سے استدلال کا تعلق ہے

سوال کا جواب تو یہ ہے کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ "صيد" کو "مصيد" کے معنی میں لیا جائے (مصيد اسم مفعول کا صیغہ ہے شکار کو کہتے ہیں) اور اضافت کو استغراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے، اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے، خلاف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ "صيد" اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے، یعنی شکار کرنا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید ہی کے معنی میں اذتو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہوگی، لہذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے۔ (۱)

جہاں تک حدیث باب سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سوال کا جواب تو وہی ہے کہ میتہ میں اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد اصل ہے لہذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص مچھلی حلال ہیں جن کے بارے میں حلت کی نص آچکی ہے، اور وہ مچھلی ہے۔ کما مر (۲)

سمک طافی کی حلت و حرمت

دوسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت "سمک طافی" کی حلت و حرمت کا ہے، طافی اس مچھلی کو کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مر کر اٹھتی ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ ایسی مچھلی کو حلال کہتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ وغیرہ اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ (۳)
ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ "الحل مبتہ" سے غیر مذہب مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال ابوداؤد وغیرہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ألقى البحر أو جررعه الماء فكلوه ومما مات فيه"

(۱) راجع، احکام القرآن جلد ۱ ص ۴۷۹/۲، وفتح الباری ۲/۳۳۰

(۲) التفصیل فی دوس فرمادی ۱/۴۸۸، ونبحات النطیع ۲/۲۵۵، وکنز الباری، کتاب المباح والصيد، ص ۲۵۰

(۳) وکملہ فتح الملہم ۳/۵۰۶، کتاب الصيد والمباح مسائلہ مباحات البحر

(۴) فتح الباری، ۱/۴۷۹

وطفلاً للاحسان کلوه“ اس حدیث میں سبک طافی نہ کھانے کی تصریح ہے۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ”الحل مہنتہ“ میں مہنت سے مراد غیر مذہبی نہیں، بلکہ ”ما لیس له نفس مساللة“ (۲) ہے جیسا کہ احلت لنا مہنتاں میں مہنت سے یہی مراد ہے اور حنفیہ کی مسئلہ مذکورہ بالا حدیث کی بناء پر اگر یوں کہا جائے کہ سبک طافی اس سے مستثنیٰ ہے تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول شیخ الہند حدیث باب میں ”الحل“ سے مراد حل نہیں بلکہ ظاہر ہے۔ (۳)

جھینگے کی حلت و حرمت

تیسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت جھینگے کی حلت و حرمت کا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ مچھلی ہے یا نہیں، اگر اس کا مچھلی ہونا ثابت

ہو جائے تو حلال ہے ورنہ نہیں۔

علامہ دیرتی نے ”حیات الحیوان“ میں اس کو مچھلی ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بناء پر بعض علماء اس کی حلت کے قائل ہیں، جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں چنانچہ انہوں نے ”امداد الفتاویٰ“ میں اس کی اجازت دی ہے، (۴) لیکن صاحب فتاویٰ حادیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے مچھلی ماننے سے انکار کیا ہے۔ (۵) واللہ اعلم



(۱) جامع البراوی ۲/۱۳۱

(۲) میں میں پینے والی خون نہ ہو۔

(۳) النظر لہذا المسئلة - درس فرمادی ۱/۲۹۱، وکشف الباری، کتاب الصمد والصلح، ص ۲۵۲، وکلمۃ فتح

الملہم ۳/۵۱۲، کتاب الصمد والصلح، مسألة السمک العالی

(۴) چنانچہ لکھتے ہیں: ”اخر کو اس کے سک ہونے میں بالکل الہیمان ہے۔“

(۵) النظر لبطول - درس فرمادی ۱/۲۹۳، وکشف الباری، کتاب الصمد والصلح، ص ۲۵۵، وروح البیان ۱/

۶۵۲، وکلمۃ فتح الملہم ۳/۵۱۳، کتاب الصمد والصلح، مسألة الروبان۔

کتاب الاضاحی

قربانی واجب ہے یا سنت؟

”عن ابن عمر قال اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة عشر سنين

بضحي“ (رواه الترمذی)

بقرعید کے دن بال اتفاق سب سے افضل عبادت قربانی کے جانور کا خون بہانا ہے، البتہ اس میں

اختلاف ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے یا نہیں؟

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قربانی مالدار شخص پر واجب ہے، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی

اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ، امام احمد اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک قربانی سنت ہے۔

جمہور کا استدلال صحیح مسلم کی روایت سے ہے ”من اراد ان يضحي، فدخل العشر،

فلا يباح من شعره ولا بشرته شيئا“۔ اس حدیث میں قربانی کو ارادہ پر معلق کیا ہے، جب کہ واجب کو

ارادہ پر معلق نہیں کیا جاتا، معلوم ہوا، قربانی سنت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ ارادہ کا اطلاق عام ہے واجب اور غیر واجب

دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، جیسا کہ حج کے متعلق ہے، ”من اراد الحج فليعجل“

اس حضرات کا دوسرا استدلال حضرت صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کے اثر سے ہے کہ انہوں نے

صرف ایک دو سال قربانی کی، مستقل نہیں کی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قربانی موسر اور مالدار پر واجب ہوتی ہے، اور یہ دونوں موسر نہ تھے

کیونکہ دونوں حضرات بیت المال سے بقدر کفاف و ضرورت وظیفہ لیتے تھے، بقدر نیاز اور مالدار کی نہیں۔

دلائل وجوب

(۱) قرآن کریم میں ہے "فصل لربک واسحر" "انحر" (قربانی کریں) امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے، لہذا قربانی واجب ہے۔

(۲) ابن ماجہ کی مرفوع روایت میں ہے "مَنْ كَانَ لَهُ سَعَةٌ وَلَمْ يَضَحْ فَلَا يَقْبُرَنَّ مَصْلَاتَنَا" اس حدیث میں استطاعت کے باوجود قربانی نہ کرنے والے کے لئے وعید بیان کی گئی ہے کہ ہمارے عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے۔

(۳) تیسری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے۔ چنانچہ حدیث باب مواظبت پر دلالت کرتی ہے اور مواظبت بلا ترک وجوب کی دلیل ہے۔ (۱)

قربانی کے وقت میں اختلاف فقہاء

"عن البراء بن عازب قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم النحر، فقال لا يلبيحن أحدكم حتى يصلي . الخ" (رواه الترمذي)

قربانی کے وقت میں امر کا اختلاف ہے۔ (۲)

حضرات حنفیہ کے نزدیک شہروں میں قربانی کا وقت نماز عید کے بعد اور دیہاتوں میں صبح صادق کی طلوع کے بعد شروع ہوتا ہے۔

حضرات مالکیہ کے نزدیک امام کی قربانی کرنے کے بعد عام لوگوں کی قربانی کا وقت شروع ہے، اگر کسی نے امام سے پہلے جانور ذبح کیا تو ان کے نزدیک دوبارہ قربانی کرنی ہوگی۔

امام شافعی کے نزدیک جب سورج طلوع ہونے کے بعد نماز عید اور خطبوں کے بعد وقت گنا جائے تو قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے، چاہے امام نے نماز عید پڑھ لی ہو یا نہیں، امام احمد کی آیت روا بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۳)

(۱) راجع للعصیل، کشف الناری، کتاب الاضاحی، ص ۳۴۲ ونقحات التقیح ۴۹۵/۲، ونکلة فتح السج

۵۳۸/۳، کتاب الاضاحی، الاضاحیہ واجبة ارمہ ۲، وانظر للمصنفين المتعلقة بالاضاحیة، الفهرست المصنوع ۲۰

(۲) راجع، کشف الناری، کتاب الاضاحی، ص ۳۴۳، ونکلة الفهرست المصنوع ۲۹۹/۱۹/۵، ونقحات التقیح

فتح المصنوع ۵۵۰/۳، کتاب الاضاحی، وقت الاضاحیہ

(۳) راجع للعصیل، الدلائل، نقحات التقیح، ۴۸۹/۲

حدیث باب حنیف کی دلیل ہے۔

ایام قربانی میں مذاہب ائمہ

”عن ابی بکرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ان الزمان قد استدار کھینٹا ہوا جس طرح اللہ السنوات ... قال فاتی یوم هذا؟..... قال: الیس یوم النحر؟ الخ“
(رواہ البخاری)

کتنے دن تک قربانی جائز ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک تین دن تک قربانی کی جاسکتی ہے، یوم النحر اور دو دن اس کے بعد (یعنی دس گیارہ، بارہ)۔

امام شافعی کے نزدیک چار دن تک قربانی کی جاسکتی ہے، یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن۔
ابن سیرین، داؤد ظاہری اور سعید بن جبیر کے نزدیک قربانی کا صرف ایک دن ہے، یوم النحر، امام بخاری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

ابن سیرین اور داؤد ظاہری وغیرہ نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے، اس میں ہے ”الیس یوم النحر؟ قلنا بلی“ اس میں ”یوم“ کو نحر کی طرف مضاف کیا ہے اور ”النحر“ میں الف لام جنس کا ہے یعنی نحر کا صرف ایک دن ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”النحر“ سے نحر کا ل مراد ہے، لام کمال کے لئے بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے۔

امام شافعی کا استدلال یہی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا ”الاضحیٰ لثلاثة ایام بعد یوم النحر“۔

لیکن امام طحاوی نے سند جید کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ ہی سے روایت نقل کی ہے ”الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر“۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے، انہوں نے فرمایا ”ایام النحر ثلاثة ایام اولهن

افضلہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے۔ (۱)

قربانی کا گوشت کب تک کھا سکتے ہیں؟

"عن ابن عمرؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یأکل أحدکم من لحم

أصحیہ فوق ثلاثة ایام" (رواہ الترمذی)

قربانی کا گوشت کتنے دن تک کھایا جاسکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ اس سلسلے میں دنوں کی کوئی تحدید نہیں، جب تک چاہے

کھایا جاسکتا ہے۔

عبداللہ بن واقد اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تین دن سے زیادہ ذخیرہ کر کے قربانی کا گوشت کھانا

درست نہیں۔ (۲)

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے کی ممانعت آئی

←

لیکن جمہور حدیث باب کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اور ناخ ترغی کی یہ روایت ہے۔ "قال رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کنت لہنکم عن لحوم الاضاحی فوق ثلاث لیستع دورا الطول

علی من لا طول لہ فکلوا ما بئالکم واطعموا واذخروا" (۳)

اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

"عن ابن عباسؓ قال: کما مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر، فحضر

الأصحی فاشترک فی البقرۃ سبعة و فی البعیر عشرة" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کی قربانی میں دس افراد شریک ہو سکتے ہیں۔

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اونٹ اور گائے میں کوئی فرق نہیں جس طرح گائے میں

(۱) کنف الباری، کتاب الاضاحی، ص: ۳۳۰، وانظر للمصنف الاخری فی هذه المسئلة، الدر المنصور، ۱۹/۵

(۲) عمدة القاری، ۱۵۹/۲۱۰

(۳) راجع، کنف الباری، کتاب الاضاحی، ص: ۳۳۷، وانظر الترمذی، ۱۶۳/۲، وانظر ايضا، الدر المنصور، ۳۳/۵

سات افراد شریک ہو سکتے ہیں اسی طرح اونٹ میں بھی سات افراد شریک ہو سکتے ہیں، سات سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں۔

دلائل ائمہ

امام اسحاق حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: "قال: نحرنا مع رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم بالحدیبیة البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة" .

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جمہور نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں

(۱) ایک یہ کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث اس کے لئے ناخ ہے، کیونکہ

حضرت جابرؓ کی روایت کا واقعہ عزوہ حدیبیہ کا ہے اور غزوہ حدیبیہ ۶ میں ہوا۔

(۲) نیز بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں مال قیمت کی تقسیم کا ذکر ہے

کہ قیمت کے لحاظ سے گائے سات آدمیوں میں تقسیم کی گئی اور اونٹ دس آدمیوں میں تقسیم کیا گیا کیونکہ مال قیمت میں قیمت کا اعتبار ہوتا ہے اور قربانی میں چونکہ قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا اس لئے قربانی میں دونوں جانور برابر ہوں گے اور دونوں میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ دس افراد کی شرکت والی روایات سات افراد کی شرکت والی

روایات کے مقابلے میں مرجوح ہیں، کیونکہ سات والی روایات تعداد میں بھی زیادہ ہیں اور صحت میں بھی قائل ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

کیا ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے؟

"عن عطاء بن یسار یقول: سألت أبا یوسف کیف كانت الضحایا علی عهد رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال: كان الرجل یصخی بالشاء عنه وعن أهل بيته فیأكلون ویطعمون

حتى تباهی الناس فصارت کما تری" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ایک بکری پورے گھروالوں کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے یا ہر

صاحب نصاب پر الگ الگ قربانی واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بکری ایک انسان کے پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر صاحب نصاب کے ذمہ الگ الگ قربانی واجب ہے، ایک بکری سارے گھروالوں کی طرف سے کافی نہیں ہو سکتی۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور عبادت ہر ایک انسان پر الگ الگ فرض ہوتی ہے، عبادت میں ایک آدمی دوسرے کی طرف سے قائم مقامی نہیں کر سکتا، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ اپنی قربانی الگ فرماتے تھے اور ازواج مطہرات کی طرف سے الگ قربانی فرمایا کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قربانی سب کی طرف سے کافی نہیں۔

اس لئے حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی حدیث باب کو ثواب میں شرکت پر محمول کیا جائے گا، یعنی ایک شخص اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اس کے ثواب میں اپنے سارے اہل بیت کو شریک کر لے تو یہ جائز ہے۔ (۱)

مسافر کے لئے قربانی کا حکم

مسافر پر قربانی کے واجب کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک مسافر کے لئے قربانی مسنون ہے جیسا کہ مقیم کے لئے مسنون ہے۔
امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قربانی صرف مقیم پر واجب ہے مسافر پر نہیں۔ (۲)

عورتوں کی قربانی کا حکم

عورتوں کی قربانی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورتوں پر قربانی واجب ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ تو مطلقاً قربانی کے واجب کے قائل ہی نہیں، وہ عورتوں کے لئے اسے مستحب

(۱) ملخصاً من الدرر المندی ۱/۵۸، و معراجاً، الدرر المنصور علی منہی دوز ۲۳/۵، والفصل الجامع فی تکملة فتح المسهم ۵۶۳/۳، کتاب الاحادیث، مسألة اشترک اهل البيت فی خال واحد

(۲) كشف السري، کتاب الاحادیث، ص ۳۲، معراجاً فی المجموع شرح المہلب ۳۸۳/۸، وانظر أيضاً، الدر المنصور ۳۳/۵

قرار دیتے ہیں۔ (۱)

فرع اور عتیرہ کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا فرع ولا عتیرۃ“

(رواہ الترمذی)

”فرع“ جانور کے سب سے پہلے بچہ کو کہا جاتا ہے، جس کو مشرکین اپنے بتوں کے نام چھوڑ دیتے تھے، اور ”عتیرہ“ اس قربانی کا نام ہے جو ابتداء اسلام میں رجب کے پہلے عشرہ میں کی جاتی تھی۔ پھر ابتداء اسلام میں مسلمان اللہ کے نام پر یہ دونوں کرتے تھے، لیکن اب علماء میں اختلاف ہے کہ اب یہ حکم باقی ہے یا نہیں؟

جمہور علماء کے نزدیک اب یہ دونوں منسوخ ہیں، لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ دونوں مستحب ہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعی استدلال پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث سے عتیرہ کا وجوب معلوم ہوتا ہے کافی قولہ

عید اسلام ”یا ایہا الناس علی کل اہل بیت فی کل عام اضحیۃ وعتیرۃ“۔

اور بعض احادیث سے صرف اجازت معلوم ہوتی ہے جیسے کہ حدیث میں ہے ”من شاء عتیر

ومن شاء لم یعتیر ومن شاء فرع ومن شاء لم یفرع“۔

اور بعض احادیث سے ممانعت معلوم ہوتی ہے، کمانی حدیث الباب۔ لہذا امام شافعی کہتے ہیں کہ

ہم نے سب روایات کو ملا کر ہم نے مستحب کہا۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب تمام احادیث کے لئے

نافع ہے، اس لئے کہ اجازت اور امر پہلے ہوتا ہے اور ممانعت بعد میں ہوتی ہے لہذا یہ حدیث تمام احادیث

کے لئے نافع قرار دی جائے گی۔ (۲)

(۱) کشف الباری، کتاب الاصابی، ص ۳۳۷، معرباً الی جملة القاری ۱۳۶/۲۱

(۲) نظر لہلہ الصنفۃ، کشف الباری، کتاب المغنۃ، ص ۲۰۶، والدر المنصور ۳۴/۵

(۲) حضرت سمرہ کی مرفوع حدیث ہے "کل غلام مرتین بعقبتہ، ثانیہ عنہ یوم سابعہ ویسمیٰ لہ، ویحلق رأسہ"۔

(۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے "امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نعق عن الحارۃ شاة وعن العلام شائین" (۱)۔

کیا لڑکی کا عقیقہ کیا جائے گا؟

"عن سمان بن عامر الصبی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع العلام عقیقۃ فأمر یقوا عہ دماؤا أمیطوا عہ الأدی" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ لڑکی کا عقیقہ بھی کیا جائے گا یا صرف لڑکے کا؟
حضرت حسن بصریؒ اور حضرت قتادہؒ نے حدیث باب کے مضمون مخالف سے استدلال کر کے فرمایا کہ لڑکی کا عقیقہ نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک دونوں کا عقیقہ کیا جائے گا۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں لڑکی کے عقیقہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً حضرت عائشہ سے روایت ہے "امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نعق عن الحارۃ شاة وعن العلام شائین" (۲)۔

عقیقہ ولادت کے کتنے بعد کیا جائے؟

"عن سمرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العلام مرتین بعقبتہ یلبیح عنہ یوم السابع" (رواہ الترمذی)

یہ حدیث ماب کے اس تمل سے استدلال کر کے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عقیقہ ساتویں دن کے ساتھ موت اور خاص ہے، ساتویں دن سے پہلے اگر کوئی کرے گا وہ نہیں ہوگا اور ساتویں دن گزرنے کے بعد فوت ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں ساتواں دن اختیار کے لئے ہے، تعین و تحدید کے لئے نہیں، لہذا اس سے

(۱) جامع الترمذی، کتاب النبی، ص ۱۷۶، ونظر للمعتمد علیہ، ص ۵۳۵

(۲) کتاب النبی، ص ۱۷۷، معنیابی فتح الباری، ص ۹۹

پہلے بھی ہو سکتا ہے اگرچہ نیکو ساتواں دن ہے۔

اگر سالخ اول میں فوت ہو گیا تو سالخ ثانی یعنی چودھویں تاریخ کو کیا جائے، سالخ ثانی میں بھی نہیں ہوا تو سالخ ثالث یعنی اکیسویں تاریخ کو کرے۔ (۱)

☆.....☆.....☆



کتاب النذور والأیمان

معصیت کی نذر میں کفارہ ہے یا نہیں؟

”عس عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من نذر أن يطيع الله فليطعه

ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه“ (رواه البخاري)

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت اور گناہ کی نذر ماننا جائز نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر مان لی تو کیا اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہتے ہیں کہ اس میں کفارہ کا ذکر نہیں، اگر کفارہ ہوتا تو حدیث میں اس کا ذکر ہوتا۔

امام یوسف اور امام احمد فرماتے ہیں کہ معصیت کی نذر کا توڑنا ضروری ہے اور پھر اس کا کفارہ ادا کرنا بھی واجب ہے جو کفارہ یحیٰی ہے۔ (۱)

ان کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے ہے: ”عس رسول الله صلى

الله عليه وسلم قال كفارة النذر كفارة اليمين“

نیز ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہ کی روایت ہے: ”فالت قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم لا نذر في معصية و كفارة النذر كفارة اليمين“

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عدم ذکر عدم شی کو مستلزم نہیں یعنی

حدیث باب میں اگر کفارے کا ذکر نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفارہ واجب ہی نہیں کیونکہ دوسری

(۱) بعض اصناف سے اس قسم کی حد کے کفارہ میں کچھ فرق کیا ہے اور یہ کہ نذر معصیت میں اگر معصیت نذر ہے تو اس کا پورا کرنا جائز ہے اور اس میں کفارہ ہے مثلاً شراب پینا، اگر کسی کی حد اور اگر نذر میں معصیت ظہور ہے تو اس کے توڑنے میں کفارہ یحیٰی آئے گا مثلاً عیدین یا یامام عقیقہ میں معصیت کی نذر۔

روایات میں کفارے کا ذکر صریح ہے۔ (۱)

پیادوج کرنے کی نذر کا حکم

"عن انس قال: نذرث امرأة أن تمشي إلى بيت الله فنبيل نبي الله صلى الله عليه

وسلم عن ذلك، فقال: إن الله لعلي عن مشيتها مروها فلتركب" (رواه الترمذي)

اگر کسی شخص نے بیت اللہ کی طرف پیدل جانے کی نذر مانی، کہ "بئسہ علی ان امشی الی

بیت اللہ" تو اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان الفاظ کی وجہ سے اس کے ذمہ حج یا عمرہ کرنا واجب ہے۔

لیکن اگر کسی شخص نے پیدل جانے کی نذر مانی تھی، اس کے باوجود وہ سوار ہو کر چلا جائے تو اس

سواری کرنے کے نتیجے میں اس پر کفارہ وغیرہ آئے گا یا نہیں اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ کوئی کفارہ وغیرہ واجب نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

حنفی اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر ذمہ واجب ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارہ ہمیں ادا کرنا واجب ہے۔

اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اس حج یا عمرہ کا عاقل زم ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات حبیبہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تفصیل

دوسری روایت میں اس طرح آئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مروها فلتركب ولنهد

هدیا" یعنی اس عورت کو حکم دو کہ وہ سوار ہو جائے اور ایک حدی قربانی کرے۔

امام احمد کا استدلال ترمذی کی ایک روایت سے ہے جس میں انہی خاتون کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ

"ولتصم ثلاثة ايام"

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان خاتون نے دو کام کئے تھے، ایک یہ کہ انہوں نے یہ نذر

مانی تھی کہ میں بیت اللہ پیدل چل کر جاؤں گی، اور دوسرے یہ کہ قسم کھائی تھی کہ میں اور دھنی نہیں اوزھوگی،

(۱) توحید ص ۳۴۵/۵، والحد المصنوع ۳۰۴-۳۰۵، والصلی فی مکملہ فتح المصنوع ۱۶۳/۲ کتاب النور

اب اوڑھنی نہ اوڑھنا اور ننگے سر رہنا عورت کے لئے ناجائز ہے، اس لئے اس خاتون کو ایک تو یہ حکم دیا گیا کہ اوڑھنی اوڑھو، مگر ہر ہے کہ جب اوڑھنی اوڑھنے کی تو حائض ہو جائے گی، اور حائض ہونے کے نتیجے میں کفارہ یمن آئے گا، لہذا اس روایت میں ”وَلْتَصِمْنَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ“ کا جو حکم دیا گیا وہ اوڑھنی اوڑھ کر حائض ہونے کی وجہ سے دیا گیا، اور جہاں تک نذر کا تعلق ہے، اس کے بارے میں اتنا حکم دے دیا کہ ”وَلْتَهْدِيْهُنَّ“ کہ ایک حدی کا جانور قربان کر دو۔

امام مالکؒ حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ اس شخص کو چاہئے کہ بعد میں اعادہ کرے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، اور حدیث باب حدیث مرفوع ہے اور حدیث مرفوع کا مقابلہ حدیث موقوف سے نہیں کیا جاسکتا۔ (۱)

زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم

"عن عمر قال يا رسول الله اكثرت نذرت أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية قال أو في يترك" (رواه الترمذي)

امام شافعی کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر اگر حکم اسلام کے موافق ہو تو اسلام قبول کرنے کے بعد اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو زمانہ جاہلیت کی نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر صحیح ہی نہیں ہے چونکہ کافر نذر ماننے کا اہل نہیں
 ہے اس لئے اسلام قبولی کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قواء نذر کا حکم دیا ہے وہ حکم منافیہ کے نزدیک احتساب پر محمول ہے وجوب پر نہیں۔ (۲)

(١) ملحق من التقرير على: ١٨٦/٢، والطريقاً، نوحيات ٣٦٢/٥، وفوس مسلم: ٢٦٠، وتكملة فتح الملهم ١٦٤/١، مكتب الشؤون العامة، دار الجليل، بيروت.

(٢) نفعات التخليع ٢٩٢/٣، وكلية الدراسات المنطوق ٣١٨/٥، وقرير لومدي ١٩٢/٢

یمین کی اقسام

یمین (قسم) کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ یمین لغوہ، ۲۔ یمین غموس، ۳۔ یمین منعقدہ۔

یمین لغو کی تفسیر میں اختلاف

یمین لغو کی تعریف و تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغوہ یمین کہلاتی ہے جو بلا ارادہ لوگوں کی زبان پر کلام کے دوران ماضی، حال یا مستقبل سے متعلق آجاتی ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کو دوران گفتگو "لا والله، ہلی، والله" وغیرہ الفاظ کہنے کی عادت ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یمین لغو یہ ہے کہ آدمی ماضی یا حال کے کسی بات کو اپنے گمان میں چپ بھکتے ہوئے قسم کھائے، اور بعد میں وہ بات جھوٹی ثابت ہو جائے۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے یمین لغو کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا "ہی ان يقول الرجل فی کلامه لا والله، ہلی، والله"۔

امام ابو حنیفہؒ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں "هو الحلف علی یمن کاذبہ ویری انه صادق" یعنی کسی جھوٹی بات پر قسم کھائی اور اپنے گمان میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نے سچا بات پر قسم کھائی ہے، اس کو یمین لغو کہتے ہیں۔

یمین لغو کا حکم

یمین لغو کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا یعنی نہ اس میں کفارہ لازم آتا ہے اور نہ یہ گناہ کبیرہ ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے "لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی بیعکم" کہ اللہ تعالیٰ یمین لغو کے بارے میں تم سے مؤاخذہ نہیں کرے گا۔

یمین غموس کی تعریف اور حکم

یمین غموس یہ ہے کہ آدمی زمانہ ماضی کے کسی فعل یا کسی بات پر قصداً جھوٹی قسم کھائے، اس کے

بارے میں اختلاف ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام شافعی کے نزدیک اس میں کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔

امام یوسف اور امام مالک کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ صرف توبہ واستغفار کرنا ہے۔

دلائل ائمہ

امام یوسف اور امام مالک حضرت عبد اللہ بن مسعود کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عس

الہی صلی اللہ علیہ وسلم قال من حلف علی یمنی وھو فیہا اثم فاجز لی قطع بہا ما لا تقی

اللہ وھو علیہ عصبان" اس حدیث میں یمنیں غموس کھانے والے کو صرف گہما گہما بتلایا ہے، لیکن اس پر

کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا جاتا کہ اگر کفارہ واجب ہوتا تو ضرور اس کو ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ یمنیں غموس میں

کفارہ واجب نہیں ہے۔

امام شافعی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ چونکہ یمنیں غموس میں جھوٹ بولا جاتا ہے اور دل بھی اس کو

جانتا ہے کہ یہ جھوٹ ہے تو گویا دل ہی اس کا کسب کرتا ہے اور جس گناہ کا اس کسب کرتا ہے اور اس میں دل

کے قصد کو دخل ہوتا ہے اس پر مؤاخذہ کیا جاتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے "ولا کسی بؤاخذکم

بمما کسبت قلوبکم" کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں میں تم سے مؤاخذہ کرے گا جن کا تمہارے دلوں نے

کسب کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یمنیں غموس میں بھی مؤاخذہ ہوگا، اور مؤاخذہ سے یہاں کفارہ مراد

ہے، ایسی ثابت ہو گیا کہ اس قسم میں کفارہ واجب ہوگا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں مؤاخذہ سے مراد کفارہ نہیں بلکہ اخروی

مؤاخذہ مراد ہے، اور اس سے نجات کے لئے توبہ واستغفار کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے اس قسم میں توبہ

استغفار کیا جائے گا۔

یمن منعقدہ کی تعریف اور حکم

قسم کی تیسری قسم یمن منعقدہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی زمانہ مستقبل میں کسی کام کے

کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے، پس اگر اس نے اپنی قسم کو پورا کیا تو صحیح ہے ورنہ باناتفاق کفارہ واجب ہوگا،

اور قسم کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا پکڑا پہنائے، یا ایک غلام آزاد کرے، یا تین دن تک

روزے رکھے۔ چنانچہ قرآن کریم میں یحییٰ منعقدہ کے بارے میں ارشاد ہے ”وَلَا تَكُن مِّنَ الْخَالِفِينَ بِعَهْدِ اللَّهِ لِلْأَنبِيَاءِ فَنُكَرَتْ لَهُ إِعْطَاءُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتِهِمْ أَوْ جُرْبُورَةٍ فَمَنْ لَّهُ يَجْعَدُ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ“ (۱)

تقدیم الکفارہ علی الحث جائز ہے یا نہیں؟

”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ لِرَأْيٍ غَيْرِهَا خَيْرًا مِنْهَا لِلْبُكَرِ عَنْ يَمِينِهِ وَلِيَفْعَلَ“ (رواه الترمذی)

اس بات پر فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ کفارہ کو حاث ہونے سے مؤخر کرنا جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ تقدیم الکفارہ علی اليمين یعنی کفارہ کو قسم سے پہلے ادا کرنا درست نہیں، اختلاف اس میں ہے کہ تقدیم الکفارہ علی الحث جائز ہے یا نہیں؟ یعنی قسم کھانے کے بعد حاث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد اور جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقدیم الکفارہ علی الحث جائز نہیں۔ (۲)

دلائل فقہاء

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں کفارہ سے کا ذکر پہلے اور حث کا ذکر بعد میں ہے، البتہ معلوم ہوا کہ تقدیم الکفارہ علی الحث جائز ہے۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں کفارہ سے پر حث کا عطف حرف واؤ کے ذریعہ کیا گیا ہے جو مطلق جمع کا فائدہ دیتا ہے، ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا حدیث باب سے تقدیم کفارہ کے جواز پر استدلال درست نہیں۔

حضرات حنفیہ ترمذی میں حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے ”وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ لِرَأْيٍ غَيْرِهَا خَيْرًا مِنْهَا فَاذْكُرْ يَمِينَكَ“ (رواه الترمذی)

(۱) انظر لهذه الأقسام الثلاثة لليمين، النور المنصور، ۲۸۸، ۲۲۱/۵، وتوضيحات ۲۲۱/۵

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، لمجلة فتح الملهم ۱۸۸/۲، كتاب الايمان، مسئلة التكفير قبل الحث

اس حدیث میں حث کا ذکر پہلے اور کفارے کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے جو عین مسلک احناف کے

مطابق ہے۔

بدار اختلاف

در اصل اس اختلاف کا مدار ایک اور اصولی اختلاف پر ہے کہ کفارہ کے واجب ہونے کا سبب

کیا ہے؟

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ کفارہ واجب ہونے کا سبب "حث" ہے، اور جب تک سبب (حث) نہ پایا جائے اس وقت تک سبب (کفارہ) نہیں آسکتا، لہذا جب تک آدمی حاث نہیں ہوگا اس وقت تک اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ کفارہ کا اصل سبب "یمین" ہے اور "حث" اس کے لئے بمنزہ شرط کے ہے، اور یمین پہلے ہی وجود میں آچکی ہے اور جب سبب وجود میں آچکا ہے تو اب سبب پایا جاسکتا ہے یعنی کفارہ ادا کیا جاسکتا ہے، (۱) واللہ اعلم۔



(۱) منہاج میں درس مسلم ۲۶۷/۲، وراجعہ للتفصیل المزید، وھذا بعضاً، تقریر ترمذی ۱۷۹/۲، والقر

کتاب الجہاد والسیر

جہاد سے پہلے اسلام کی دعوت دینے کا حکم

"عن ابی البحتری ان جیشاً من جیوش المسلمین کان امیرہم سلمان الفارسی

.. قال: دعونی اذعوہم کما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعوہم .. الخ"

(رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ کفار کے ساتھ اسلام کی دعوت دینے سے قبل جہاد کرنا جائز ہے یا نہیں؟ عام طور پر اس مسئلہ میں تین مذاہب بیاں کئے جاتے ہیں۔

- (۱) دعوت الی الاسلام مطلقاً واجب نہیں، حافظ ابن حجر نے یہ قول امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے، جبکہ علامہ نووی نے اس مذہب کو کسی کی طرف منسوب کئے بغیر اجتہادی ضعیف یا باطل قرار دیا ہے۔
- (۲) دعوت الی الاسلام مطلقاً واجب ہے، اور اس وقت تک کافروں سے قتال جائز نہیں ہے جب تک کہ انہیں اسلام کی دعوت نہ دی جائے، چاہے ان کو اس سے قبل اسلام کی دعوت پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

- (۳) اگر کسی قوم کو قتال سے پہلے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو ایسی صورت میں دعوت واجب ہے، اور بغیر دعوت ان سے قتال ناجائز ہے، اور اگر اس قوم کو دعوت پہنچ چکی ہو، تو ایسی صورت میں قتال سے پہلے دعوت دینا مستحب ہے۔ یہی رنچ اور جمہور ائمہ کا مذہب ہے۔

دلائل ائمہ

مالکیہ کے مذہب کی ایک دلیل تو حدیث باب ہے۔

نیز حضرت علیؓ اس وقت تک حملہ نہیں کیا کرتے تھے، جب تک کہ وہ دشمن کو تین دفعہ دعوت اسلام

ندے چکے ہوتے۔

جمہور کی پہلی دلیل ابو رافع ابن ابی العقیق اور کعب بن اشرف کا قتل ہے جو کہ دھوکے سے کیا گیا۔

دوسری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زیدؓ کو حکم دیا کہ

”اُسی پر صبح کے وقت حملہ کرو اور بستی کو آگ لگا دو۔“

جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں دعوت دینے کا ذکر ہے، وہ ان کا محل جمہور کے

نزدیک یہ ہے کہ اگر کسی ایسی قوم کے ساتھ قتال کیا جا رہا ہو جس کو دعوت پہلے پہنچ چکی ہو تو دوبارہ اس کو دعوت

دینا مستحب ہے۔ (۱)

دشمن کو دعوت مبارزہ دینے کا حکم

”یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سَلِّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمْ فِیْ بَعْضِ اَیَّامِہِ الَّتِیْ لَاقِیْ فِیْہَا الْعَدُوْۃُ ، اِنْتَظِرُوْا

حَتّٰی مَالَتْ الشَّمْسُ ، ثُمَّ قَامْ فِی النَّاسِ فَقَالَ اٰیُّہَا النَّاسُ ، لَا تَصْنَوْا بَقَاءَ الْعَدُوْۃِ ، وَاسْأَلُوْا اللّٰہَ

الْعَالِیَہُ ... الخ“ (رواہ البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دشمن کو دعوت مبارزت (مقابلہ) دینے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حسن بصریؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دشمن کو دعوت مبارزت

دینا مکروہ ہے۔ (۲)

علامہ ابن منذرؒ نے فرمایا کہ دشمن کو امیر کی اجازت سے دعوت مبارزت دینا جائز ہے۔ اس پر

انہوں نے اجماع نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دعوت مبارزت جائز ہے اور اس میں امیر کی اجازت

ضروری نہیں۔ (۳)

(۱) کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص: ۵۱۰، و کتاب المغازی، ص: ۲۲۸

(۲) امام ثوری، امام داؤد، امام احمد اور اسحاق بن راہویہ جمہاتہ کی رائے بھی یہی ہے۔

(۳) کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص: ۳۷۳

اس مسئلہ میں تالیف کے ذریعہ کے بارے میں اس قدر متذکرے تین صورتیں ممکن ہیں

(۱) ایک صورت میں مستحب ہے۔ (۲) ایک میں مباح۔ (۳) اور ایک میں مکروہ۔

مستحب اس صورت میں ہے جب اس کی ابتدا، کفار کی طرف سے ہو اور مقابلہ کرنے والے قوی شمار اور ہر باطن الامام بھی ہو۔

اور مباح اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ابتدا، مسلمانوں کی طرف سے ہو جو شمار قوی ہو۔

اور مکروہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ابتدا، مسلم ضعیف کی طرف سے ہو۔ (المنہر المنہود ۳/۳۹۸)

دشمن کے مکانات اور درختوں کی تخریق کا حکم

”عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حرق محل بسی الضمیر و قطع

... الخ“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دشمن کے درختوں، کھیتوں اور مکانات کی تخریق یعنی آگ سے جونا

جائز ہے یا نہیں؟

جہود فقہاء کے نزدیک دشمن کے درختوں، کھیتوں اور مکانات کی تخریق جائز ہے، ان کا استدلال

حدیث باب سے ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کے گجور کے درخت جل دیئے۔

امام اورائی، لیث بن سعد اور ابو ثور کے نزدیک دشمن کے درختوں اور مکانات کی تخریق و تخریب

مکروہ ہے۔

ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں یحییٰ بن سعید کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ

حضرت ابو بکرؓ نے شام کی طرف جو مختلف لشکر روانہ کئے، ان میں سے یزید بن ابی سفیان کو ایک لشکر کا امیر

بنا کر آپؐ نے یہ وصیت کی ”ولا تقطعن شجر ائمنمرو ولا تحرقن عامراً“ یعنی شجر دار درخت کو قطع نہ

کنا اور بادی کو کھجی ویران نہ کرنا۔

امام شافعیؒ نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ

فرماتے ہوئے سنا تھا کہ بل و شام پر مسلمانوں کو فتح ہوگی اس لئے انہوں نے مسلمانوں کے مفاد کے پیش نظر،

یزید بن ابی سفیان کو تخریق اور قطع اشجار سے منع کیا تھا، مطلب یہ ہے کہ ابو بکر صدیقؓ کو اس پیش گوئی پر یقین

تھا کہ شام پر لشکر اسلام غلبہ پائے گا اور وہاں کے درخت اور کھیت وغیرہ مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں گے۔

لہذا اگر درختوں کو جھایا اور کانا گیا تو مستقبل میں مسلمانوں ہی کا نقصان ہوگا، اس لئے انہوں نے تخریب و

تخریق سے منع فرمایا۔ (۱)

جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل کرنے کا حکم

”عن ابن عمرؓ ان امرأة زوجت في بعض مغاري رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) کشف الناری، کتاب الجہاد والسر، ص ۳۶۲، و انظر أيضاً، الدر المنثور ۳/۳۶۳

مقتولۃ، فاما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک، ونہی عن قتل النساء والصبيان“
(رواہ الترمذی)

دوران جنگ بچوں اور عورتوں کا قتل ناجائز ہے، علامہ ابن بطلان نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔
تاہم اس میں کچھ تفصیل ہے، امام مالک اور امام اوزاعی کے نزدیک عورتوں اور بچوں کا قتل مطلقاً ناجائز ہے، یہاں تک کہ اگر مرداں کوڑا حال کے طور پر استعمال کریں، یا جب لڑنے والے مرد قلعہ میں پناہ
لیں، یا کشتی میں سوار ہو جائیں اور ان کے ساتھ عورتیں اور بچے ہوں، تب بھی ان حضرات کے نزدیک بچوں
اور عورتوں کو خیر سے مارنا ناجائز نہیں اور نہ ہی تخریق جائز ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
حمید فقہاء کے نزدیک بھی جنگ میں عورتوں اور بچوں کا قتل ناجائز ہے، تاہم یہ حضرات فرماتے
ہیں کہ اگر عورتیں اور بچے مردوں کے ساتھ مل کر ہتھیار اٹھ کر مسلمانوں کے خلاف قتال کریں تو پھر یہ ممانعت
بالی نہیں رہے گی اور ان کا قتل جائز ہوگا۔ (۱)

ان کا استدلال سورہ بقرہ کی ان آیات سے ہے ”وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم“
”واقتلوهم حيث تفتنموهم“ ان آیات میں عموم ہے کہ مسلمانوں سے جو بھی قتال کرے، اسے
قتل کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اس عموم میں عورتیں اور بچے دونوں شامل ہیں۔ (۲)

جہاد میں کفار و مشرکین سے مدد لینے کا حکم

”عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى بدر حتى إذا كان
بحرة لوبر لبقة رجل من المشركين يدكرمه جراحة ومجدة، فقال له النبي صلى الله عليه
وسلم تؤمن بالله ورسوله؟ قال لا، قال فارجع فلن استعين بمشرك“ (رواہ الترمذی)

مشرک اور کافر سے مدد لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔
امام مالک، علامہ ابن منذر اور علامہ جوزجانی کے نزدیک مشرک سے مدد لینا ناجائز نہیں، ایک
روایت کے مطابق امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ اس
میں مشرک سے مدد لینے کی ممانعت ہے۔

(۱) جامع، فتح الباری ۱/۱۸۲، و عمدة القاری ۳/۳۶۲، و بدل المجہود ۲۰۰/۱۲، و لوبر المالک ۶۳/۹

(۲) كشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص ۳۱۲-۳۲۰، و نظراً، الدر المنصور ۳۰۰/۳

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضرورت و حاجت کے تحت مشرک سے مدد لینا جائز ہے، علامہ فرقی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۱)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے خلاف یہود، بنو قریظہ سے مدد لی تھی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، امام شافعیؒ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت بعد کی روایات سے منسوخ ہے۔ کیونکہ یہ حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بدر“ کے موقع پر ارشاد فرمائی تھی۔ بعد میں غزوہ خیبر کے موقع پر آپؐ نے یہود بنو قریظہ سے اور غزوہ حنین میں صفوان بن امیہ سے مدد لی تھی، ان واقعات سے غزوہ بدر والی مذکور روایت منسوخ ہو گئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس موقع پر ”لن استعین بمشرك“ فرمایا، یہ اسی موقع کے ساتھ خاص ہے۔ (۲)

مسئلہ جعل کی تفصیل

”عن عبد اللہ بن عمرو أن عمر بن الخطاب حمل على فارس في سبيل الله، فوجدوا يباع... البغ“ (رواه الترمذی)

بھل اس مال کو کیا جاتا ہے، جو مجاہد فی سبیل اللہ کو بطور زاد و راہ کے دیا جائے تاکہ وہ اپنے کام کو خوش اسلوبی سے انجام دے سکے، جعل کی دو صورتیں ہیں:

(۱) کوئی شخص خود تو جہاد میں نہیں جا رہا لیکن جانے والے مجاہد کے ساتھ تعاون کر رہا ہے، اسے سفر خرچ دے رہا ہے اور سواری مہیا کر رہا ہے تو یہ عمل اور صورت مستحسن ہے۔

(۲) نام تو تشکیل میں اس کا آیا ہے لیکن اپنی جان جی جراتے ہوئے کسی اور کو اپنے بدلے بھیج دیتا ہے اور اپنی طرف سے مزدوری اور سواری بھی دیتا ہے تو اس مسئلے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب

مالکیہ کے نزدیک اگر رضا کار ہو تو وہ جہاد کسی اور کے بدلے میں جعل یعنی مزدوری لے کر کرے تو

(۱) راجع، المعبر لاسن قلعة، ۴۴/۱۰، والمجموع شرح المہذب، ۳۸/۲۱

(۲) والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص ۵۴۱، ونظر ایضاً، المعبر المتصور، ۳۵۱/۳

پکروا ہے اور اگر تنخواہ دار ہو اور وہ اپنے بدلے کسی اور کو جعل دے کر بھیج دے تو اس میں کوئی قباحیت نہیں، اس لئے کہ مقصد تو سرحدات کی نگرانی اور حفاظت ہے اور وہ اس صورت میں بھی پوری ہو رہی ہے۔
ان کا استدلال تعامل المل مدینہ سے ہے۔ (۱)

حنفیہ کا مذہب

حنفیہ کے نزدیک اگر بیت المال میں مجاہدین کے لئے زوراء کی گنجائش ہو تو لوگوں سے جعل لینا مکروہ ہے، لیکن اگر بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ مجاہدین کو زوراء اور سواریاں فراہم کریں، واضح رہے کہ یہ تعاون کی ایک شکل ہے، نہ کہ بدلے کی۔ (۲)
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "لا یشہ الا جوس" یعنی جہاد کے لئے جعل لینا یہ اجر کے مشابہ ہے، اور طاعات پر حقیقتاً اجرت لینا حرام ہے اور جو اجرت کے مشابہ ہو، مکروہ ہے۔ مکروہ سے یہاں مکروہ ترقی مراد ہے۔

شافعیہ کا مذہب

امام شافعی جہاد کے لئے نخل لینے کو بالکل ناجائز قرار دیتے ہیں، البتہ حاکم وقت سے اگر مجاہد جعل لینا تو اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ وہ حاکم کے ساتھ تعاون کر رہا ہے۔
امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، جو کرتا ہے وہ خود اپنی ذمہ داری پوری کرتا ہے تو کسی اور سے اس کی مزدوری اور معاوضہ کا وہ مستحق نہ ہوگا۔ (۳)

مسئلہ تحریق بالنار میں مذاہب کی تفصیل

"عن عكرمة أن علياً حرق قوماً. فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تعلقوا بعداب الله" (رواه البخاري)
علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ دشمن پر قابو پانے کے بعد اس کو نذر آتش کرنا بالاتفاق ناجائز

(۱) شرح ابن مطلق ۱۳۷/۵، والحدودہ الکبریٰ ۳۲/۲

(۲) شرح ابن مطلق ۱۳۷/۵، وضع القدر ۱۹۳/۵

(۳) کشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص ۱۳۷، ومطابقاً، الدر المنثور ۳/۳۲۰، وجہام الباری ۷/۷، ۵

ہے۔ اسی طرح تخریق کے بغیر دشمن پر قابو پانا ممکن ہو تب بھی تخریق جائز نہیں۔ تاہم اگر تخریق کے بغیر قابو پانا ممکن ہو تو اس صورت میں اکثر علماء کے نزدیک تخریق جائز ہے۔ (۱)

صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک تخریق مطلقاً ناجائز ہے، اس کا سبب چاہے کفر ہو یا قصاص ہو یا حالت جنگ میں ہونا ہو۔

حضرت علیؓ، در خالد بن ولیدؓ کے نزدیک تخریق جائز ہے، یہی رائے معاذ بن جبلؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کی ہے۔ (۲)

دشمن کی سرزمین میں مصحف لے جانے کا حکم

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو“
(رواہ البخاری)

دشمن کی سرزمین میں قرآن کریم لے جانے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں علماء کے تین قول ہیں
(۱) مطلقاً ناجائز ہے، یہ امام مالک کا مذہب ہے۔

(۲) مطلقاً جائز ہے، علامہ ابن المنذر کہتے ہیں کہ یہ امام اعظم کا مذہب ہے۔

(۳) قرآن مجید کی اہانت کا خطرہ ہو تو تب ناجائز ہے، اور اگر یہ کوئی خطرہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ یہ امام شافعی، امام احمدؒ، اکثر احناف اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ اس حکم کا مدار اس علت پر ہے ”مخالفة ارض الاعدو“ یعنی دشمن کے ہاتھ مصحف لگنے کا خوف اس کی علت ہے۔

حاصل کلام

حاصل یہ ہے کہ امام مالکؒ ”مسیر بالعصاف“ کو مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ حدیث میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ لشکر چھوٹا ہو یا بڑا ہو، بہر حال غفلت میں مصحف دشمن کے ہاتھ لگنے کا اندیشہ تو ہوتا ہی ہے۔

اور جمہور فقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں، جب کہ لشکر بڑا ہو، مأمون ہو، کیونکہ مدار دشمن کے ہاتھ لگنے کا خوف ہے اور جب خوف نہ ہو تو جائز ہے۔

(۱) القدر المنصور: ۳/۳۰۲ معراجی، تراجم معنوی: ۱۳/۱۶

(۲) اسطرلاب: المسئلة، کشف النور، کتاب الجہاد والسیر، ص ۳۴۵ معراجی فتح الباری ۱۸۵۶ وازداد الساری

اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف بڑے لشکر کی صورت میں ہے سرایا اور چھاپے ہار دستوں کے لئے باقائے ائمہ، مصنف ساتھ لے جانا جائز نہیں ہے۔ (۱)

مشدلات ائمہ

مالکیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو"۔ اس روایت میں مطلقاً ممانعت وارد ہے، چاہے لشکر چھوٹا ہو یا بڑا۔

جہور جو کہ تفصیل کے قائل ہیں وہ صحیح مسلم کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے ایک طریق میں "مخافة ان ینالہ العدو" کا اور دوسرے طریق میں "فہا سی لا آمن ان ینالہ العدو" کا مذکور ہے، اور ظاہر ہے خوف بڑے لشکروں میں نہیں ہوتا، بلکہ چھوٹے دستوں میں ہوتا ہے۔ (۲)

تکوار پر سونا چاندی لگانے کا حکم

"عن مریدۃ قال دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح وعلی سیفہ ذہب رفصۃ قال طالب فسالنہ عن القصۃ فقال: کانت فیۃ السیف قصۃ" (رواہ الترمذی)

حضرت حمید اور شافعیہ کے نزدیک تکوار پر سونا لگانے کی قطعاً اجازت نہیں ہے، "بہت چاندی بطور زینت استعمال کی جاسکتی ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام احمد سے دونوں قسم کی روایتیں مروی ہیں، ایک قول تو وہی صرف چاندی کے جوہر کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ سونا بھی تکوار میں استعمال کیا جاسکتا ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اس کے پاس ایک گوار تھی، جس کے ڈالے یا گڑے سونے کے تھے۔

نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس تکوار کے مذکورہ گڑوں پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا۔

نیر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تکوار حضرت عمرؓ کے پاس خیمت میں آئی ہو اور انہوں نے، اپنے پاس رکھ لی ہو اور اس سے استعمال نہ کیا ہو اور یہ تو واضح ہے کہ مردوں کے لئے سونے چاندی کا استعمال منع ہے اس کا

(۱) راسع بن عصفیہ اور مالک ۲۱۸۸، وسر ج الودی علی صحیح مسلم ۱۳۲۲ و اعلام السن ۲۶، ۱۲

(۲) کشف الباری، کتاب الجہاد والفسر، ص ۲۰۹، و کشفی تقریر مختاری ۳۶۹/۲، والبر المصنوع ۳۵۸/۳

رکھنا منع نہیں۔ (۱)

بلوغت کی علامت کیا ہے؟

”عن ابن عمرؓ قال: غُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ أُخْدَوَانَا ابْنِ عَشْرَةِ سَنَةٍ فَرَدَّنِي ثُمَّ غُرِضْتُ عَلَيْهِ عَامَ الْخَنْدَقِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَةِ عَشْرَةَ سَنَةً فَأَجَارَنِي، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَرِيبِ: هَذَا فَرْقٌ بَيْنَ الْحَقَائِلَةِ وَالْمُرْتَبَةِ“ (رواه الترمذی)

یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ لڑکی نو سال سے پہلے بالغ نہیں ہو سکتی اور لڑکا بارہ سال سے پہلے بالغ نہیں ہو سکتا۔

پھر بچوں کی بلوغت دو قسم پر ہے۔ (۱) بلوغت بالعلامات (۲) بلوغت بالسنین۔

بلوغت بالعلامات

جہاں تک بلوغت بالعلامات کا تعلق ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے۔
کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی علامتیں تین ہیں۔

(۱) احتلام (۲) انزال (۳) احمال، یعنی کسی عورت کو حاملہ بنانے کی صلاحیت۔

لڑکی کے بالغ ہونے کی علامات بھی تین ہیں

(۱) حیض (۲) احتلام (۳) حمل، یعنی کسی عورت میں حمل ٹھہرنے کی صلاحیت۔

ان مذکورہ علامات میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ ان کے علاوہ ایک علامت ہے جس کو ”

إنبات الشعر“ کہتے ہیں یعنی زیر ناف بال اُگنا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ زیر ناف بال کا اُگنا علامت بلوغ ہے یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک یہ بھی بلوغت کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔

احناف کے ہاں یہ بلوغ کی علامت نہیں۔

جمہور کا استدلال بنی قرطہ کے واقعہ سے ہے کہ ان میں اگر کسی کے زیر ناف بال ہوتے تو وہ

بالقوں میں شمار ہوتا تھا اس کو قتل کیا جاتا تھا اور جن کے زیر ناف بال نہیں ہوتے ان کو نابالغ سمجھ کر چھوڑ دیا

جاتا تھا۔

بوخت بالسنین

اور جہاں تک بوخت بالسنین کا تعلق ہے یعنی اگر بوخت کی کوئی علامت لڑکا اور لڑکی میں ظاہر نہیں ہوئی تو پھر دونوں کی بوخت سالوں سے معتبر ہوگی، جس کو بوج یا عمر کہتے ہیں۔
تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر لڑکا اٹھارہ سال کا ہو جائے، اور لڑکی سترہ سال کی ہو جائے تو یہ دونوں بالغ شمار ہوں گے۔

لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب لڑکا یا لڑکی پندرہ سال کی عمر کے ہو جائیں تو اب دونوں بالغ شمار ہوں گے۔

علامہ احناف کے ہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ (۱)

رہان (گھوڑ دوڑ) کا حکم

”عن عبد اللہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سابق برس الحیل اللّٰتی لم یضفر... إلخ“ (رواہ البخاری)

حدیث باب میں اس بات کی صراحت ہے کہ گھوڑ دوڑ کا مقابلہ جائز ہے، پھر اس میں تفصیل یوں ہے کہ یہ مقابلہ یا تو عوض کے ساتھ ہوگا یعنی اس میں کوئی اسام وغیرہ بھی ہوگا یا بلا عوض، چنانچہ فقہائے امت کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر یہ مقابلہ بلا عوض و انعام ہوگا تو جائز ہے۔

اور اگر یہ مسابقہ عوض کے ساتھ ہو، جسے ”مراہنہ“ اور ”رہان“ بھی کہا جاتا ہے تو اس کی تلف صورتیں ہیں، (۲) جو مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی صورت

جو عوض ہو وہ انعام کے طور پر ہو اور مقابلہ کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو، جیسے سلطان یا اور کوئی بھی دوسرا شخص، یہ صورت بالاجماع جائز ہے، چاہے انعام صرف جیتنے والے کے لئے ہو یا تمام شریکائے مقابلہ کے لئے، یا بعض کے لئے ہو۔

(۱) ترمذی حنفی شرح مشکوٰۃ بطبریسر ۲۹۵/۵، والخصیص الجامع فی تکملة فتح الملہم ۳۸۲/۳، کتاب الإمارة، باب بیان من یلوی

(۲) راجع للخصیص الجامع، تکملة فتح الملہم ۳۸۹/۳، کتاب الإمارة، باب المسابقة بین الخیل وتخصیرھا

دوسری صورت

اگر مال صرف ایک ہی جانب سے ہو، مثلاً فریقین یوں کہیں کہ اگر تم مجھ سے آگے نکل گئے تو تمہیں اتنا مال بطور انعام دوں گا اور اگر میں تم سے آگے نکل گیا تو میرے لئے کچھ بھی نہیں ہوگا اُدباً بالعکس۔ یہ صورت بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے۔

تیسری صورت

اگر مال دونوں جانب سے ہو، مثلاً فریقین یوں کہیں "اِنْ مِيقَتِي فَلِكِ كَذَا، وَاِنْ مِيقَتُكَ فَلِيْ كَذَا" کہ اگر تم مجھ سے آگے نکل گئے تو تمہارے مجھ پر اتنے ہوں گے اور اگر میں تم سے آگے نکل گیا تو تم پر میرے اتنے ہوں گے۔ یہ صورت بالجماع حرام ہے، کیونکہ یہ دہی قرار ہے، جسے شریعت میں منع کیا گیا ہے۔ (۱)

چوتھی صورت

فریقین معاملے میں کسی تیسرے آدمی کو داخل کریں، یہی تیسرا آدمی 'مَحْلِل' کہلاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ یہ دو جو اصل فریقین ہیں وہ مال کی ایک مقدار نکالیں اور تیسرا کچھ بھی مال نہ لے ورنہ دونوں اس تیسرے آدمی سے کہیں کہ اگر تم ہم دونوں سے آگے نکل گئے تو ہم دونوں کا سارا مال تمہارا اور اگر ہم دونوں تم سے سبقت کر جائیں تو تم پر ہمارے لئے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

اب اگر وہ تیسرا شخص ان دونوں سے جو اصل فریق ہیں آگے نکل گیا تو پورے مال کا مستحق وہی ہوگا اور اگر وہ دونوں اس محلل سے سبقت کر گئے تو دونوں میں

اگر وہ دونوں ایک ساتھ اس محلل سے آگے نکلے ہیں تو کسی کو دوسرے سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔

اور اگر یہ دونوں اس محلل سے یکے بعد دیگرے آگے نکل جائیں تو ان دونوں میں سے جو اپنے ساتھی پر سبقت کر گیا ہے وہ اس کے مال کا مستحق ہوگا اور یہ دوسرا پہلے کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہے جب کہ اس تیسرے آدمی کے بارے میں یہ گمان ہو کہ وہ سب سے آگے نکل جائے گا یا پیچھے رہ جائے گا، یا اس تیسرے کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ ان دونوں سے لازمی طور پر آگے نکل جائے گا یا اس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ یہ ان دونوں

سے پیچھے رہ جائے گا تو جائز نہیں۔ جمہور کا بھی یہی مسئلہ ہے۔

البتہ امام مالک کا توں یہ ہے کہ مکمل کے ساتھ بھی یہ صورت جائز نہیں۔ (۱)

جمہور کی دلیل ابو داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قل من ادخل فرساناً فرسیں، یعی ہولاً یأمن ان یسبق فلیس بقمار، ومن ادخل فرساً
بین فرسین، وقد آمن ان یسبق فہو قمار" (۲)

یہ مقابلہ کن امور اور کن جانوروں میں جائز ہے؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مقابلہ کن امور و کن جانوروں میں جائز ہے؟

چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ مقابلہ صرف "خف، حافر، و نصل" میں
ہو سکتے ہیں "خف" سے مراد اونٹ اور ہاتھی "حافر" سے مراد گھوڑ، گدھا اور خچر و "نصل" سے مراد خیر
اندازی ہے، یعنی مقابلہ ان تین چیزوں میں منحصر ہیں دیگر کسی بھی چیز میں مقابلہ جائز نہیں۔

جبکہ بعض علماء نے اس مقابلہ کو صرف گھوڑوں کے ساتھ خاص کیا ہے، یعنی مقابلہ صرف گھوڑوں
کا ہی جائز ہے اور کسی چیز کا مقابلہ جائز نہیں۔

اور حضرت امام عطاءؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام چیزوں میں مقابلہ جائز ہیں۔

حضرت سعید بن المسیبؒ سے پتھر پھینکنے کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ اس میں کوئی حرج

نہیں۔ (۳)

☆☆☆

باب العیمة وما یتعلق بہا

جہاد میں فارس اور راجل کے حصہ کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قسم فی البعل، للفرس بسہمین

(۱) حیدر القاری ۱۶۱/۱۳، والصفی لابن قدامہ: ۳۷۲/۹

(۲) راجع لہذا التوضیل کلمہ، کشف الباری، کتاب الجہاد، ص ۳۶۱، وانظر أیضاً، الدر المنصود ۳۳۷/۳

(۳) کشف الباری، کتاب الجہاد، ص ۳۶۲، معرباً إلى مرفوعة المفاتیح ۳۶۷/۹، وانظر أیضاً، الدر المنصود ۳۳۷/۳

وللراجل سهم" (رواہ الترمذی)

اہل غنیمت میں فارس (گھوڑ سوار) اور راجل (پیدل لڑنے والے) کے لئے کتنے حصے ہیں؟
اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء اور صاحبین کے نزدیک غنیمت میں فارس کے لئے تین حصے ہیں، راجل کے لئے دو حصے۔
گھوڑے کے اور ایک فارس کا اپنا اور راجل کے لئے ایک حصہ ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک فارس کے دو اور راجل کا ایک حصہ ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی سب سے مشہور دلیل سنن ابی داؤد میں حضرت مجمع بن جاریہؓ کی روایت ہے کہ:

فقسمت خیر علی اهل الحديبية ... فاعطى العارس سهمين وللراجل سهماً.

ان کی دوسری دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم جعل للعارس سهمین وللراجل سهماً".

حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے حدیث باب کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ حدیث باب بھی حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، لہذا حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تفرق آگیا، اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں، لہذا ان روایات کی طرف رجوع کیا جائے گا جو غیر ابن عمرؓ سے مروی ہیں مثلاً مجمع بن جاریہؓ کی مذکورہ بالا روایت، جو امام ابو حنیفہؒ کی مستدل ہے۔

اور حدیث باب کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں فارس کے دو حصوں میں سے ایک حصہ تو بطور راجل کے ہے اور دوسرا حصہ بطور راجل اور انعام کے ہے، اصلی نہیں۔ (۲)

کتنے گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا؟

اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ ایک سے زائد گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا یا نہیں؟

(۱) بلل المجہود: ۳۳۳/۱، وضع الباری: ۹۸/۲

(۲) النظر لہذا المسئلة، درس مسلم ۳۳۰/۲، وکتف الباری، کتاب الجہاد، ص ۳۲۱ ج ۱۔ کتاب المغازی، ص ۳۳۳، وفتاویٰ المصنوع: ۳۵۲/۳، وضع الباری: ۹۹/۲

چنانچہ طرفین، امام شافعی، امام مالک اور ظاہریہ کا مذہب یہ ہے کہ مجاہد کو اس کے کئی گھوڑوں میں سے صرف اس گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا جس پر اس نے قتل کیا ہے، اگرچہ میدان جنگ میں دو کئی گھوڑے لایا ہو۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام احمد اور امام اسحاق وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دو کو سہم دیا جائے گا۔

دلائل ائمہ

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں: "بلغني ان الربيع بن العوام شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرسين يوم حبيرو فلم يسهم له الا بسهم فرس واحد" امام ابو یوسفؒ اور امام احمد وغیرہ حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں اپنے قول کے لئے حضرت حسن بصریؒ کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ قیمت میں سے دو سے زائد گھوڑوں کو سہم نہیں دیا جائے گا۔

نیز وہ حضرت امام بخاریؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "لا يسهم لأكثر من فرسين"

لیکن ظاہر بات ہے کہ تابعی کا قول حجت نہیں، خصوصاً جب کہ یہ ثابت بھی ہو چکا ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں ایک سے زائد گھوڑے کو سہم نہیں دیا تھا۔ (۱)

کیا بچے کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا؟

"عن انس بن مالك كان النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي طلحة النخعي لي غلاماً من غلمانكم يتعلمني حتى أحرق (إلى حبيرو) (رواه البخاري)"

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ بچے کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟
ائمہ ثلاثہ، سعیدان ثوری، ہیثم بن سعد اور بو ثور وغیرہ کے نزدیک بچہ اگر غزوے میں شریک ہو خواہ خدمت کی نیت سے یا قتال کی نیت سے، اس کو سہم نہیں دیا جائے گا، بلکہ امام اپنی مرضی کے موافق کچھ ماں وغیرہ دے دیگا۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام غنیؒ کے نزدیک بچہ کو بھی مال غنیمت میں سے مالغ افراد کی طرح حصہ

ملے گا۔ (۱)

ابتداءً ان دو حضرات کے اقوال میں فرق یہ ہے کہ امام مالکؒ سہم کو اس شرط کے ساتھ شروط فرماتے ہیں کہ وہ بچہ قتال بھی کر سکتا ہو، اس کی طاقت رکھتا ہو، چونکہ اس شرط کے پائے جانے کی صورت میں یہ بچہ آزاد ہے، مذکور ہے اور مقفل بھی ہے، اس لئے اس کو عام آدمیوں کی سہم دیا جائے گا۔

اور امام اوزاعیؒ مطلقاً بچے کے لئے غنیمت میں سے حصے کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر میں بچوں کو بھی مال غنیمت میں سے حصہ دیا تھا۔ پھر بعد کے مسلمان خلفاء بھی دارالحرب میں پیدا ہونے والے ہر بچے کو حصہ دیتے رہے ہیں۔

جمہور کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے ایک اثر سے ہے "کان الصبيان والعبد يحدون من الغنمة اذا حضروا الغزو في صدر هذه الامة"۔ کہ "اس امت کی ابتداء میں بچے اور غلام اگر غزوے میں حاضر ہوتے تو انہیں غنیمت میں سے حصہ دیا جاتا تھا"۔

جہاں تک امام اوزاعیؒ کی دلیل کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ روئی نے "وضع" (۲) کو "سہم" سے تعبیر کر دیا ہو اور "وضع" کے قائل جمہور بھی ہیں، اس لئے یہ امام اوزاعیؒ کی دلیل نہیں بن سکتی۔ (۳)

کمک کو مال غنیمت میں سے حصہ دینے کا حکم

اگر کوئی شخص یا لشکر جنگ ختم ہونے کے بعد میدان جنگ پہنچے تو آیا اس کا غنیمت (۴) میں حصہ ہوگا یا نہیں؟ تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک اتفاقی ہے، دوسری اختیاری۔

(۱) اتفاقی صورت یہ ہے کہ مذکورہ شخص یا لشکر اس وقت پہنچا جب جنگ ختم ہو چکی ہو اور غنیمت

(۱) المحض لابن قدامة ۴/۹۰

(۲) "وضع" سہم اور حصہ کے علاوہ اس فتویٰ کی جی تو کہا جاتا ہے جو مرت، نظام یا بچے وغیرہ کے لئے کے وقت دی جاتی ہے۔

(۳) النظر للتفصيل، كشف الظن، کتاب الجہاد، ص: ۵۲۳

(۴) غنیمت کے اختلافی کچھ شرائط ہیں، جو درج ذیل ہیں۔

(۱) مستحق کج و سالم ہو، یا نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ قتال کی صلاحیت رکھتا ہو، بگڑا، بولا اور بھٹا وغیرہ نہ ہو۔

(۲) دارالحرب میں اس کا داخلہ قتال کی نیت سے ہی ہو، خواہ بعد میں لڑائی میں حصہ لے لے۔

(۳) مرہون، غورے یا غنیمت میں کوئی حصہ نہیں، اگرچہ جنگ میں شریک ہوں۔

(۴) مسلمان ہو، یا کافر کے لئے غنیمت نہیں، خواہ شریک جنگ ہو۔

کی قیمت کا مال میں سے ہونا تو الگ بات ہے۔

(۱) اختیاری صورت یہ ہے کہ ایک غنیمت کو جسے اور غنیمت تقسیم ہونے کے لیے یہ غنیمت

وہاں پہنچا تو اس صورت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس لیے یہ غنیمت میں شریک ہوں۔ اس وقت اس میں سے حصہ کا رشتہ مال

غنیمت کو دارالاسلام میں منتقل نہ کیا گیا ہو۔

جبکہ یہ صورت یہ ہے کہ یہ غنیمت میں سے حصہ نہیں لے گا۔

دراصل فقہاء

”ہواری دلیل بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہے: ”ان السبي صلي الله عليه وسلم

بعثنا من اعداء منى سرية قبل محمدا، فقدم امانا بعد صلح حبر، فلم يسلم به“

یہ اس کا جواب یہ ہے کہ اس واقعہ سے اس غنیمت کا امداد درست نہیں ملے گا۔

غیر کا واقعہ ہے جو فتح کے ساتھ ہی دارالاسلام میں تبدیل ہو چکا تھا، جب کہ مسئلہ باب کا تحقق درعرب

سے ہے، دارالاسلام میں اس طرح کے کسی ملک کے پہنچنے پر غنیمت میں آئے گا اور وہاں شریک

نہیں کیا جاتا۔

دلیل دہل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمارہ بن ابی جہل کی سرکوبی میں پانچ سو افراد پر

مشتعل، یک جماعت بطور ملک ابوامیہ اور زیادہ بن لہید یا غنی کی مدد کے لیے روانہ کی، یہ جماعت نہ تک

ن دقت پہنچی جب وہ غنیمت فتح کر چکے تھے، تو یہاں نے آنے والی جماعت کو بھی اپنے ساتھ غنیمت میں

شریک کیا۔

اجیر کو مال غنیمت میں حصہ ملے گا یا نہیں؟

”عن صفوان بن يحيى عن ابية قل غروث مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

غروث ثوبك، فحملت على بكر، فهو اوثق اعمالى في نفسي، فاستأخرت احيرة“ الخ

”رواه الترمذي“

(۱) مجمع المروعة الفقهية، ۳/۳۱۱، غنیمہ، شروط استحقاق الفیما

(۲) التعلیل فی کشف الناری، کتاب الخمس، ص ۳۲۱، و انظر أيضاً، الدر المنصور علی منہی داود، ۳۳۵، ۴

”اجیر علی الغزو“ کو مال قیمت میں سے حصے لے گا یا نہیں؟ چنانچہ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ”اجیر علی الغزو“ کی دو حالتیں ہیں: (۱)..... یا تو اجیر للخدمة ہوگا۔ (۲)..... یا اجیر للقتال ہوگا، ذیل میں دونوں کا حکم بیان کیا جائے گا۔

اجیر خدمت کا حکم

اجیر خدمت وہ ہوتا ہے جو کسی مجاہد کی ذاتی خدمت کے لئے یا اس کے گھوڑے وغیرہ کی دیکھ بھال کے لئے ساتھ لے لیا جاتا ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے لیکن مال قیمت میں سے اسے حصے لے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اجیر خدمت کو سہم نہیں ملے گا، صرف اجرت ملے گی کیونکہ وہ قتال کے ارادہ سے نہیں گیا، البتہ اگر اس نے خدمت چھوڑ کر قتال میں شرکت کی تو وہ بھی لشکر میں سے شریک ہوگا اور اسے سہم قیمت ملے گا، بصورت دیگر وہ مال قیمت کا ہرگز مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کے قتال میں شریک نہ ہونے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ قتال کے ارادہ سے نہیں آیا۔

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے سہم کے موافق قول منقول ہے۔ امام احمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت تو حنفیہ کے موافق ہے جبکہ دوسری روایت کے مطابق اجیر خدمت کو سہم قیمت مطلقاً نہیں ملے گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے کہ ذاتی خدمت کے لئے مقررہ اجیر کو قیمت میں سے حصہ نہیں ملے گا۔

اجیر قتال کا حکم

اجیر قتال وہ ہوتا ہے جو کسی دوسرے شخص کے بدلے مزدوری لے کر قتال کے لئے جائے، اس کو مال قیمت میں سے حصے لے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اجیر قتال کو مال قیمت میں سے حصے لے گا، مزدوری نہیں ملے گی۔

ان کی دلیل حضرت عمرؓ کی روایت ”الغنیمة لیس شہدا لوقعة“ سے ہے، جس کا ماحول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میدان جنگ میں موجود ہو اور قتال میں بھی شریک ہو، تو اسے مال قیمت میں سے حصہ ملے گا۔

شوافع کا بھی یہی مذہب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان، آزار، بالغ، آزاد، قتل میں موجود ہو تو اسے سہم غنیمت ملے گا کیونکہ اس پر جہاد فرض ہے جس کی اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا وہاں تک کہ قتل ہو، نابالغ ہو، یا کافر ہو تو مزدوری اور اجرت کا استحقاق ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ اجیر للقتال کو صرف اس کی اجرت ملے گی۔

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں حضرت یحییٰ بن امیر کا ایک شخص کو تین دینار پہنچے۔
 مانے کا ذکر موجود ہے اور یہ کہ اس شخص کو تین دینار ہی دئے گئے۔

حنفی ایسی روایات جن میں اجرت دیئے جانے کا ذکر ہے اسے "احبس للعلماء" پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کا مسئلہ

"عن قتادہ قال أسأ أخیرہ قال. اعتمر السی صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانۃ

حبث قسم غنائم حنین" (دواء البخاری)

دارالحرب کے اندر مجاہدین کے لئے مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء

فقہاء اور احناف میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے۔

فقہائے احناف کے نزدیک دارالحرب میں غنائم کی تقسیم کسی صورت جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کے دلائل اور ان کا رد

(۱) جمہور فقہاء کا پہلا استدلال حدیث باب سے ہے، کہتے ہیں کہ ہر ان دارالحرب تھا،

جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مال غنیمت تقسیم کرنا، دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کے جواز پر صریح دلیل ہے۔

لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ہر ان دارالاسلام تھا، اسے دارالحرب کہنا درست نہیں۔ اس لئے

یہ روایت درحقیقت احناف ہی کی دلیل ہے۔

(۲) جمہور فقہاء کا دوسرا استدلال اس سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ

(۱) راسع لتفصیل هذه المسئلة، کتف البخاری، کتاب الجہاد والسیر، ص ۱۶۳، وانعام الباری، ۵۱۹/۷

بنو مصطلق، غزوہ ہوازن اور غزوہ خیبر میں، جب ان مقامات کی حیثیت دارالحرب لی تھی، اس غنیمت تقسیم کیا تھا۔

جہاں تک غزوہ بنو مصطلق اور غزوہ خیبر کا تعلق ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ بنو مصطلق اور خیبر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح کر کے دارالاسلام بنایا تھا اور وہاں احکام اسلام کا پورا نفاذ عمل میں آیا تھا، اس لئے بنو مصطلق اور خیبر میں تقسیم غنائم کی حیثیت بعینہ ایسی ہوگی جو ایک اسلامی ریاست میں مال غنیمت کی تقسیم کی ہوتی ہے۔

اور جہاں تک ہوازن کا تعلق ہے، سو حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیرو" میں تصریح کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہوازن کا مال غنیمت ہرانہ آنے کے بعد تقسیم فرمایا تھا۔ لہذا اس سے جمہور کا استدلال کرنا صحیح نہیں، بلکہ یہ خود احناف کا استدلال ہے کہ ہرانہ دارالاسلام کے حدود کے اندر واقع تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ جن روایات سے جمہور نے استدلال کیا ہے، وہ خود ان کے خلاف احناف کے لئے حجت ہیں۔ چنانچہ امام سرخسیؒ نے حضرت کھولؒ کی ایک روایت نقل کی ہے۔

"ما قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغنائم الا فی دار الاسلام۔"

یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ دارالاسلام میں غنائم تقسیم فرمائے۔" (۱)

مال غنیمت میں خیانت کا مسئلہ

"عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من وجدتموه غل فی سبیل

اللہ فأحرقوا ماله (رواہ ہرمطی)

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور بہت سے صحابہ و تابعین کرامؓ کے نزدیک امیر یا حاکم کو غلول یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے لئے جسمانی سزا و تعزیر تجویز کرنے کا اختیار ہے، لیکن اس کا مال دستار جلا ناجائز نہیں۔

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، حسن بصریؒ، امام کھولؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک اس کا سارا مال دستار جلا ناجائز ہے۔

البتہ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ تخریق اور جلانے کے حکم سے غنول کرنے والے کا اسلحہ اور اس
مستثنیٰ ہیں، انہیں جلانا جائز نہیں۔

جبکہ حسن بصری فرماتے ہیں کہ حیوان اور مصحف کے علاوہ اس کا سارا مال و متاع جلا دیا جائے۔ (۱)

ان حضرات کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے ہے ”عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن

جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر حرقوا متاع العال وصره“

لیکن حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی نے فرمایا کہ جمہور کے نزدیک یہ روایت تعلیل پر محمول ہے،

اور ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متاع غنول بھی مایہ مست میں خیانت کرنے والے کے

مال کی تخریق کا حکم کہیں مقبول نہیں ہے۔ (۲)

امام طحاوی نے فرمایا کہ یہ روایت سنداً صحیح بھی تسلیم کر لی جائے، جب بھی قابل استدلال نہیں ہو

سکتی، اس لئے کہ یہ اس وقت پر محمول ہے، جب مالی سزا کا حکم نافذ العمل تھا، بعد میں یہ حکم چونکہ منسوخ

ہو گیا، لہذا اب ہر قسم کی مالی سزا منسوخ ہے۔ (۳)

چنانچہ امام طحاوی نے فرمایا:

”لرصح الحديث لا احتمال أن يكون حين كانت العقوبة بالمال“ (۴)

غنیمت کے اشیائے خورد و نوش کے استعمال کا حکم

کسی مجاہد کو اگر دارالحرب میں کھانے کو طعم مل جائے، یا اپنی سواری کے لئے کھاس مل جائے

تو اس کا کھانا اور استعمال کرنا اس مجاہد کے لئے جائز ہو گا یا نہیں؟ یہ ختلافی مسئلہ ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا اور استعمال کرنا جائز ہے، کھانے میں جو چیز داخل ہے جس

کا طعام کے طور پر استعمال معتاد ہو، خواہ تقسیم غنیمت سے قبل ہو یا بعد، امام کی اجازت موجود ہو یا نہیں، اس

کی وجہ یہ ہے کہ دارالحرب میں کھانے پینے کی اشیاء کا حصول عموماً دشوار ہوتا ہے، اس لئے ضرورت کے پیش

(۱) راجع المعنی لاہ فی عامہ ۱۰/۵۲۰، وشرح مسلم للبرقی ۲/۱۰۲، وفتح الباری ۶/۲۴۰، وعمدة القاری

(۲) التعلیق لمحمود علی مسامی دلائل لعلامہ المحدث فخر الحق الشیخ محمد ۵۶

(۳) راجع، وشرح مسلم للنووی ۲/۱۳۲، وفتح الباری ۶/۲۳۱، وعمدة القاری ۱۵/۱۱

(۴) ماخوذ من كشف الباری، کتاب الحیات والسیر، ص ۲۴۳

نظر اس کو جائز کہا گیا ہے، پھر جمہور کے نزدیک ضرورت نہ ہو، تب بھی جائز ہے۔

تاہم بعض علماء مثلاً امام زہری اور امام اوزاعی وغیرہ نے اس کو اذن امام کے ساتھ مقید کیا ہے، جبکہ سلیمان بن مویٰ یہ فرماتے ہیں کہ ابتداءً تو جائز و درست ہے، لیکن امام منع کر دے تو جائز نہیں ہے، یہی امام محمد سے بھی مروی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس میں حرید تو صحیح ہے، وہ طعام اور گھاس کے علاوہ لکڑی، اسلحہ، گھوڑا اور وہ تل جس میں تقسیم نہ ہوئی ہو، کو بھی اس حکم میں داخل کہتے ہیں۔

پھر جمہور کے نزدیک مذکورہ بالا حکم دارالحرب کے ساتھ خاص ہے، ان اشیاء کو ساتھ لیے دار الاسلام آنا جائز نہیں، اگر ایسا کیا تو ان اشیاء کو غنیمت میں داخل کرنا ضروری ہوگا۔ (۱)

دارالحرب کا دارالاسلام پر حملہ کی صورت میں وہ مسلمانوں

کے اموال کے مالک بن جائیں گے یا نہیں؟

”عن نافع أن عبد الله بن عمر أبق فلحق بالزوم فظهر عليه خالد بن الوليد فرده على عبدالله، وأن فرسانا بن عمر عار فلحق بالزوم، فظهر عليه فرده على عبدالله“ (رواه البخاري)

اگر اہل حرب دارالاسلام پر حملہ آور ہو کر مسلمانوں کی اموال و اہاک پر قبضہ کر کے دارالحرب سے جائیں، پھر اہل اسلام دارالحرب پر حملہ کر کے وہ اموال دارالاسلام لے آئیں تو مسلمانوں میں سے ہر شخص حسب سابق اپنے متعین مال کا مالک ہوگا، یا وہ اموال غنیمت کے حکم میں آکر اہل التعمین سب میں تقسیم ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی کا مسلک

امام شافعی کے نزدیک دارالاسلام پر غلبہ و استیلاء سے اہل اسلام کی اہاک پر حربوں کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، لہذا جب اہل اسلام دارالحرب پر حملہ کر کے ان اہاک و اموال کو دارالاسلام منتقل کریں، تو جو مال جس کی ملکیت تھا وہ حسب سابق اس کی ملکیت میں رہے گا، ان اموال کا حکم مال غنیمت کا نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ وغیرہ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ اہل حرب، دارالاسلام پر حملہ آور ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے، لیکن جب دارالحرب پر حملہ کر کے اہل اسلام اپنے اموال چھین کر دارالاسلام منتقل کر دیں، تو ان حضرات کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔

اگر پرانے مالک نے مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اپنا متعین مال پایا تو وہ اس کی ملکیت ہوگی، جب کہ غنائم کی تقسیم کے بعد، اپنے مال پر پرانے مالک کی ملکیت باقی نہیں رہے گی بلکہ وہ غنمین کی ملکیت ہوگی۔

ابہت ان حضرات کے نزدیک غنائم کی تقسیم کے بعد اگر پرانے مالک نے اپنا مال پایا اور اس کی خواہش ہے کہ غنم کو قیمت کے عوض اس کا مال مل جائے تو پھر غنم کے مقابلہ میں اس کا زیادہ استحقاق ہے کہ قیمت کی ادائیگی کی صورت میں اسے وہ مال دے دیا جائے۔ (۱)

دلائل اصحاب مذاہب

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو ان کا گھوڑا اور غلام جو دارالحرب بھاگ نکلے تھے، واپس کر دئے گئے تھے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث باب خود امام شافعیؒ کے خداف امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے لئے جہت ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث باب دالی روایت میں اجمال ہے، چنانچہ مؤلف امام مالکؒ میں اسی روایت کے آخر میں یہ تصریح بھی ہے: "وذلك قبل ان يقاسم" یعنی مجاہدین اسلام دارالحرب سے جو گھوڑا اور غلام چھین کر دارالاسلام لائے تھے، وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے واپس کر دیئے گئے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا استدلال حضرت عمر بن خطابؓ کے ایک اثر سے ہے جسے امام محمدؒ اور امام دارقطنیؒ نے روایت کیا ہے "ان عمر قال فيما احرزه المشركون فاصابه المسلمون

(۱) انظر بهذا التفصيل، المحقق لا منقذ، ۳۴۵/۱۰، وفتح الباری، ۲۴۳/۲، وأوجز المسالك، ۲۷۱/۸.

ومعتمد الطحاوی، ۳/۱۵، وشرح ابن مطا، ۲۴۷/۵، ورد المحتار، ۲۵۷/۶.

فعرلہ صاحبہ، قال إن أدركه قبل أن يقسم فهو له، وإن جرت فيه السهام فلا شيء له۔
 مطلب یہ ہے کہ جو مال مشرکین نے چھینا اور مسلمانوں نے اسے (جہاد میں دوبارہ) حاصل کر لیا
 ، بعد میں اصل مالک نے اپنا مال پہچان لیا تو حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے تقسیم سے پہلے یہ مال
 پایا، تب تو یہ اس کا حق ہے ورنہ اگر مجاہدین میں حصے تقسیم ہوئے تو پھر اس کا کوئی حق مانتی نہیں رہے گا۔ (۱)

مکاتب، مدبر اور اُم الولد کا حکم

یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اسی مال میں جسے اہل حرب نے چھینا اور اہل اسلام نے اسے حملہ
 کر کے دوبارہ حاصل کر لیا، مکاتب، مدبر اور اُم الولد بھی شامل ہوں، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی اختلاف
 ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسلمانوں کے عام اموال کی طرح مکاتب، مدبر اور اُم الولد
 پر بھی غنہ استیلاء سے مشرکیں اہل حرب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، لہذا وہ عام اموال کی طرح مال غنیمت
 کی تقسیم سے پہلے تو پرانے مالک کو واپس دنا دینے جائیں گے، لیکن تقسیم کے بعد صرف اس صورت میں
 انہیں مالک تدبیر کو واپس لوٹانا جائز ہوگا، جب وہ ان کی قیمت یا عوض (داکرے)۔ (۲)

حضرات حنفیہ کے نزدیک مکاتب، مدبر اور اُم الولد عام اموال کے حکم میں نہیں، شرعاً یہ تینوں
 "آزاد" کے حکم میں ہیں، جس پر عام اموال کی طرح مشرکیں اہل حرب کی ملکیت غنہ استیلاء سے قطعاً
 ثابت نہیں ہوتی، اس لئے عام اموال کے برعکس تینوں میں سے ہر ایک پر پرانے مالک کی ملکیت بہر
 صورت برقرار رہتی ہے، مال غنیمت کی تقسیم سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی، لہذا مال غنیمت چاہے تقسیم
 ہوا ہو یا نہیں، مکاتب، مدبر اور اُم الولد پرانے مالک کی ملکیت کے تحت رہیں گے۔ (۳)

عبد آبق کا حکم

اسی مسئلہ کے ذیل میں فقہاء نے "عبد آبق" یعنی بکھوڑے غلام کا حکم بھی بیان کیا ہے۔

(۱) منہج من کشف الباری کتاب الجہاد والسر، ص ۵۳۳ وانظر أيضاً البرالمصنوع ۲۶۶

(۲) المفتی لایم قداسة ۳۴۱/۱۰

(۳) اوجز المسائلک ۲۸۰، ۲۸۱، ورمحار ۲۵۵، راجع لفصل الدلائل، کشف الباری، کتاب الجہاد
 والسر، ص ۵۸۳

عبدالآبق کے حکم میں خود اپنے احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عبدالآبق کا تہابہ برادر ام الولد کے حکم میں ہے، اس لئے دار الحرب بھاگنے کے بعد مولا کی ملکیت ختم ہونے کی وجہ سے عبدالآبق آزاد غلام کی طرح کسی کا مملوک نہیں بن سکتا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عبدالآبق کا حکم عام اموال و اہاک کی طرح ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک غلبہ و استیلاء کے ذریعہ اہل حرب، عبدالآبق کے مالک ہوں گے، چنانچہ جب اہل اسلام در الحرب پر حملہ کر کے، اسے پکڑ کر ساتھ لائیں تو مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے پرانا مالک قیمت ادا کئے بغیر اسے لینے کا مجاز ہوگا، البتہ مال غنیمت کی تقسیم کے بعد اس کا استحقاق قیمت کی ادائیگی سے مشروط ہوگا۔ (۱)

خمس کن لوگوں کو دیا جائے گا؟

علمائے اسلام کا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ غنیمت کے پانچ حصے کیے جائیں گے، جن میں چار حصے غنیمت کے ہوں گے، یعنی جو لوگ غزوہ میں شریک تھے، ایک حصہ جو خسر کہلاتا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ اس کا مستحق کون رک ہوں گے اور اس کو کہاں خرچ کیا جائے گا؟ تفصیل مذہب حسب ذیل ہے

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ خمس کے میں حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ یتامی کا ہوگا، ایک حصہ مساکین کا اور ایک ابن السبیل (مسافروں) کا۔

ابن ابی السبیل کے تحت فقہائے ذوی القربی بھی داخل ہیں اور اس معاملے میں ان کو ترجیح دی جائے گی اور ذوی القربی میں جو انھیہ ہوں گے ان کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہوگا، امام دقت اس تقسیم میں خود مختار ہوگا کہ کسی کو دے یا نہ دے یہ حلفائے شدین کا مسلک بھی ہے۔

ذوی القربی میں قرابت سے مراد قرابت رسول ہے، یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار

انفیہ۔

شافعی و حنابلہ کا مسلک

شافعی و حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ خمس کے پانچ حصے ہوں گے، جو ان لوگوں پر تقسیم ہوں گے یتامی،

مساکین، ابن السبیل، ذوی القربیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا چکے تو ان کا حصہ مصالغ المسلمین اور اسلحہ وغیرہ کی خریداری پر صرف ہوگا۔

پھر ان حضرات کے ہاں ذوی القربیٰ میں فقراء کی کوئی تخصیص نہیں، انضیائے ذوی القربیٰ بھی اسی سهم کے مستحق ہوں گے۔

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک غص اور ہی طرح جزئیہ، نفی، عشور اور خراج وغیرہ سب کا کل بیت المال ہے، امام وقت اپنی صوابدید کے مطابق اس کو مسلمانوں کے مصالغ پر خرچ کرے گا، لیکن اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان یعنی بنو ہاشم کو ترجیح دی جائے گی اور ان کو بہت وافر مقدار اس میں سے عطا کیا جائے گا، کہ وہ زکوٰۃ کا مال نہیں لے سکتے، پھر عام مسلمانوں کے مختلف مصالغ میں صرف کیا جائے گا، جیسے مسجد، پلوں اور غزوات وغیرہ۔ (۱)

ذوی القربیٰ سے مراد کون لوگ ہیں؟

علمائے امت کا ذوی القربیٰ میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے مراد کون ہیں، اس میں علامہ قرطبی نے تین اقوال ذکر فرمائے ہیں:

(۱) پورا قبیلہ قریش ہے، یہ بعض سلف کا قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتدائے بعثت کے وقت جب کوہ صفا پر چڑھے تو آپ نے یہ آواز دی: "یا بانی فلان، یا بانی عبد مساف، یا بانی عبد المطلب، یا بانی کعب بن مرہ، یا بانی عبد شمس، ألقوا أنفسکم من النار... إلخ"۔

(۲) بنو ہاشم و بنو عبد مناف ہیں، اس کے قائل امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور مجاہد وغیرہ حضرات ہیں۔

(۳) صرف بنو ہاشم ہیں، یہ قول حضرت عمر بن عبد العزیز، امام مالک، ثوری، اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات کا ہے۔

یہی تیسرا قول احناف کا بھی ہے، اور بنو ہاشم سے مراد آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور

(۱) راجع لہذا المسئلة بجميع تفصيلها، کشف الباری، کتاب الخمس، ص ۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱

اولاد حارث بن عبدالمطلب ہیں۔ (۱)

☆☆☆

باب النفل

نفل کے لغوی و اصطلاحی معنی

نفل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔

اصطلاح شرع میں نفل اس انعام اور زیادتی کو کہتے ہیں جو مجاہد و مقاتل کو غنیمت کے علاوہ ملتی

ہے۔ (۲)

نفل کی مشروعیت

نفل کی مشروعیت پر جمہور علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، جبکہ صرف ایک لقیہ عمرو بن شعیب اس کی عدم مشروعیت کے قائل ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی منجائش نہیں، لیکن یہ قول مرجوح ہے۔

پھر امام شافعی اور امام مالک اس کو ضرورت کے ساتھ شروط و مقید کرتے ہیں کہ جب تک شدید ضرورت نہ ہو، مثلاً مسلمان تعداد میں کم اور کفار زیادہ ہوں تو جائز ہے، ورنہ نہیں۔

جبکہ حنفیہ اس کے مطلق جواز کے قائل ہیں، کیونکہ یہ بھی تحریض و ترغیب کی ایک قسم ہے، اسی کا حکم خداوندی بھی ہے کہ: "يا ايها النبي حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ" کہ "اے نبی! مسلمانوں کو قتال پر ابھارو"۔ یہ حکم مطلق ہے۔

تاہم اختلاف یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام وقت کے لئے یہ مناسب نہیں کہ سارا مال غنیمت ہی کسی کو نفل کے طور پر دے دے، کیونکہ اس میں دوسرے مقاتلین کا حق مارا جائے گا، لیکن اگر ایسا کرے تو جائز ہے۔ (۳)

(۱) کنز الدہلی، کتاب الخمس، ص: ۴۰۴

(۲) کنز الدہلی، کتاب الخمس، ص: ۳۳۵

(۳) کنز الدہلی، کتاب الخمس، ص: ۳۳۶

نفل تکفیل

نفل کی ادائیگی بیت المال سے بھی جائز ہے، لیکن اس صورت میں نفل کی نوع اور مقدار معلوم ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح دشمن سے عنقریب جو غنیمت حاصل ہوگی، اس میں بھی تکفیل جائز ہے، اس میں اگرچہ جہالت پائی جاتی ہے کہ کیا معلوم غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں؟ لیکن یہ جہالت معزز نہیں کہ اس کی ضرورت ہے۔

پھر فقہاء امت کا اس امر میں اختلاف ہے کہ نفل اگر غنیمت سے ہو تو کس چیز سے ہوگی؟
مثلاً کے نزدیک نفل خمس غنیمت کے زلیع سے دیا جائے گا، یہی قول حضرت انس کا بھی ہے،
رسول یہ حدیث ہے، "لا نفل الا بعد الخمس"

شونع کے نزدیک نفل خمس الخمس سے دیا جائے گا، یعنی غنیمت کے پانچویں حصے کا پانچواں بطور نفل ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر جنگ کے دوران تکفیل کرے تو غنیمت کے خمس کا ربع ہوگا، اور اگر مال غنیمت کے احراز کے بعد کرے، یعنی جنگ ختم ہونے کے بعد تقسیم غنیمت کا عمل شروع ہو جائے، تو اس وقت نفل دینے کا اعلان کرے تو وہ خمس سے ہوگا۔
جبکہ مالکیہ کے نزدیک تکفیل خمس غنیمت سے ہوگی۔ (۱)

نفل کی مقدار

فقہاء کے نزدیک نفل کی دو مقداریں ہیں، ادنیٰ اور اعلیٰ۔

ادنیٰ تو یہ ہے کہ ٹکٹ یا ربع یا اس سے بھی کم ہو یا بالکل نہ ہو، امام وقت کو ان سب چیزوں میں اختیار ہے کہ نفل میں ٹکٹ دے یا ربع یا اس سے کم یا بالکل نہ دے، اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔
تاہم جہاد میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک ٹکٹ سے زائد مقدار نفل کے طور پر نہیں دی جاسکتی۔

امام شافعیؒ کے ہاں نفل کی کوئی حد اعلیٰ نہیں ہے، بلکہ یہ امام وقت کی رائے پر منحصر ہے کہ نبی اکرم

صلى الله عليه وسلم نے کبھی ٹکٹ دیا ہے تو کبھی ریل، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نفل کی کوئی حد نہیں۔
 جبکہ حنفیہ کے نزدیک بھی نفل کی کوئی اعلیٰ مقدار متعین نہیں ہے، امام وقت چاہے تو ساری غنیمت
 بھی سر پہ کودے سکتا ہے، لیکن وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ فعل مناسب نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں
 دوسرے غائبین کا حق مارا جائے گا، لکھامر۔ (۱)

☆☆☆

باب الفی

مال فی کی تقسیم کس طرح ہوگی؟

فی وہ ہر کہلاتا ہے، جو کفار سے بغیر ایجاب خیل و رکاب یعنی لڑائی کے بغیر حاصل ہو۔
 یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ رہا کہ مال فی کی تقسیم کے اندر امام و حاکم کونسا طریقہ
 اختیار کرے؟ اس میں تین مذاہب ہیں:

(۱) امام تقسیم میں مساوات اختیار کرے، سب کو برابر حصہ دے، یہ حضرت ابو بکرؓ و علی رضی
 اللہ عنہما و امام شافعی کا مذہب ہے اور امام احمدؒ سے یہ ایک روایت ہے۔

(۲) امام تقسیم میں تفصیل اختیار کرے، یعنی امام کو چاہئے کہ فرق مراتب و درجات کا ملحوظ
 رکھے، کسی کو زیادہ دے و کسی کو کم، یہ حضرت عمرؓ و عثمان رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی
 ہے۔

(۳) مذہب حنفیہ اس مسئلے میں یہ ہے کہ یہ معاملہ امام کے سپرد ہے کہ جس طرح چاہے اور
 جسے چاہے دے یا نہ دے، مساوات کرے یا تفصیل، اس میں امام مختار ہے، یہی ایک روایت امام احمدؒ سے
 بھی ہے۔ (۴)

(۱) کشف الباری، کتاب الخمس، ص ۳۳۸، واطر ایضا، الدر المنثور ۳/۵۹۱

(۲) کشف الباری کتاب الجزیرہ، ص ۵۳۵، معزہ بلی فتح الباری ۶/۲۶۹ و مرآة المفاتیح ۸/۱۰۳

مال فی میں سے خمس نکالا جائے گا یا نہیں؟

قرآن کریم کی آیت "واعلموا انما غنمتم من شیء ماں للہ خمسہ" کی رو سے قیمت سے خمس نکالا جاتا ہے، لیکن فی میں بھی خمس ہے یا نہیں، یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

امام شافعی نے جمہور فقہاء کی رائے سے ہٹ کر یہ قول اختیار کیا ہے کہ فی میں بھی خمس ہے، یہ مذہب صحابہ کرام میں سے کسی کا نہیں ہے نہ بعد کے ائمہ اور میں کسی تابعی وغیرہ کا ہے، اس لئے اس قول کو ان کا تفرکہ کیا جائے گا۔ امام ابن المظاہر فرماتے ہیں:

"انصر الشافعی بقوله إن فی الغنم الخمس كخمس الغنیمه، ولا یحفظ ذلك عن أحد من الصحابة ولا من بعدهم" (۱)

باب السلب

سلب کے لغوی واصطلاحی معنی

سلب کے لغوی معنی ہیں زبردستی چھیننا ہوا مال۔

اور اصطلاحی معنی ہیں: "ما یوجدمع الضارب من ملبوس وغیرہ" کہ مقاتل کے ساتھ جو ہائیں ہتھیار وغیرہ ہوتا ہے، اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سلب کی شرعی حیثیت

"عن ابی قتادۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قتل قتیلًا لہ علیہ

بیۃ فله سلبہ" (رواہ الترمذی)

جمہور فقہائے امت کا موقف یہ ہے کہ کوئی مسلم مجاہد دورانِ معرکہ کسی مشرک کو آگے بڑھ کر قتل کرے تو جو کچھ مال و اسباب اس مشرک کے پاس ہوتا ہے، اس کا یہ مجاہد مسلم مستحق ہوتا ہے، اس میں کوئی

۱۔ اناؤف نہیں۔

تاہم اس میں فقہ کا انکار ہے کہ آیا اس کے لئے امام کی اجازت بھی ضروری ہے یا نہیں؟ (۱)
توضیح اور مالکیہ کے علاوہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے امام کی اجازت کی کوئی
ضرورت نہیں، امام سلب کی تصریح کرے یا نہ کرے، متعلق بہر حال اس کا مستحق ہوگا۔

جبکہ حضرات حنفیہ اس کے لئے امام کی اجازت کو شرط قرار دیتے ہیں، مثلاً یہ کہے کہ نفیست جمع
ہوئے سے پہلے جو کسی کو قتل کرے گا "فہمہ منہ"۔ بصورت دیگر سلب بھی نفیست کا حصہ ہوگا، جو غائبین
کے درمیان تقسیم ہوگا۔ (۲)

مالکیہ کا مذہب بھی احناف کے قریب قریب ہے، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ امام کے لئے یہ مناسب
نہیں کہ، بجز اس طرح کی کوئی بات یا شرط لگائے، وہاں 'جنگ ختم ہونے کے بعد ایسی بات کہی جاسکتی ہے،
تاکہ بیعت مقابل میں فساد نہ آئے۔

جمہور کی دلیل

جمہور کی دلیل اس سلسلے میں حدیث باب ہے، کہ مقتول کا ساماں اس شخص کے لئے ہے جس نے
اس کو قتل کیا ہے، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً ارشاد فرمایا ہے کہ مقتول کا سلب
قاتل کو ملے گا، امیر کے اعلان و اجازت کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں مذکور حکم تشریحی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے
بحیثیت 'میرا تحریک' کے یہ اعلان خاص ان لوگوں کے لئے فرمایا تھا جو اس غزوہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ شریک تھے، اس کے علاوہ جس غزوہ میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمایا اس میں بھی
خطاب صرف موجودین سے تھا، اس کو، اصطلاحی لحاظ میں اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ لفظ "ممن" میں
اگر چہ عموم ہے لیکن مراد اس سے خصوص ہے۔ (۳)

دلائل احناف

اس مسئلے میں احناف کے دلائل متعدد ہیں:

(۱) راجع بتفصیل دکنہ فتح الملہم ۲۰/۳، کتاب الجہاد والسیر، مسئلہ السلب بالقتل

(۲) راجع، عمدۃ القاری ۲۵/۱۵، وفتح القاری ۲۳۸/۶، وحاشیہ ابن عیینہ ۲۶۰/۳

(۳) راجع، شرح صحیح مسلم للروئی ۸۷/۲، وعمدۃ القاری ۶۶/۱۵، واکمال المعجم ۶۰/۶

(۱) پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے، "واعلموا انما غلبتم من شیء فان للہ خمسہ"۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ غلبت کے "اربعة اخماس" غائبین کا حق ہے، اگر غلبت میں سے سلب کو مستثنیٰ کر کے صرف قاتل کے لئے خاص کیا جائے تو اس سے "ریادة علی کتاب اللہ" لازم آتی ہے، باور یہ جائز نہیں۔

(۲) دوسری دلیل صحیح مسلم میں قتل ابی جہل کا واقعہ ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "معاذ بن عمرو" اور "معوذ بن عمرو" دونوں سے فرمایا، "یکلا کما قتله" جس سے معلوم ہوا کہ قاتل یہ دونوں تھے، مگر اسی حدیث میں یہ صراحت ہے کہ: "لقصی بسلبہ لمعاذ بن عمرو" اور "معوذ بن عمرو" کو قاتل ہونے کے باوجود نہیں دیا، معلوم ہوا کہ قاتل ادنیٰ امام کے بغیر سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔

(۳) تیسری دلیل حضرت عوف بن مالکؓ اور حضرت خالد بن ولیدؓ کا واقعہ ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو سلب دیئے جانے کے بارے میں فرمایا "لا تعطہ یا خالد" یہ حدیث عدم وجوب میں بالکل صریح ہے۔ (۱)

کیا استحقاق سلب کے لئے بینہ ضروری ہے؟

"عن ابی قتادۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، من قتل قتیلًا لہ علیہ بینة فله سلبہ" (رواہ الترمذی)

سلب کے بارے میں مشہور اختلافی مسئلہ میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ استحقاق سلب کے لئے بینہ ضروری ہے یا نہیں؟

مہرور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ استحقاق سلب کے لئے بینہ پیش کرنا ضروری ہے، جب تک قاتل بینہ پیش نہ کرے گا کہ قاتل اسی نے کیا ہے، اس کا دعویٰ، استحقاق سلب میں مقبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ حدیث باب میں "لہ علیہ بینة" کے الفاظ کی تصریح ہے۔

دوسری طرف امام مالکؓ اور امام اوزاعیؓ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے بینہ کی کوئی ضرورت

(۱) النظر لہذا الحسنة، کتاب الباری، کتاب العسس، ص ۳۵۹، وحسن مسلم: ۴۲۳/۲، وظہیر ترمذی: ۱۲/۲۲۲، والفر المصنوع: ۳۳۸/۳، وظہیر بخاری: ۳۸۹/۲

نہیں، قاتل کا اتنا کہنا کافی ہے کہ: "انا فلتلہ"

ان کی دلیل حضرت ابو قتادہ اور معاذ بن الجوحؓ کی حدیثیں ہیں، کہ ان میں نبی علیہ السلام نے ان دونوں سے کوئی بیٹا اور قسم وغیرہ نہیں مانگی۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابو قتادہؓ سے گواہی نہ مانگنے کا دعویٰ اس لئے درست نہیں کہ واقدی کی مغاری میں آیا ہے کہ اوس بن خوئیؓ نے اس موقع پر گواہی دی تھی۔

اور اگر بالفرض یہ صحیح نہ بھی ہو تو ممکن ہے کہ نبی علیہ السلام کو کسی اور ذریعے سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ قاتل ابو قتادہؓ ہی ہیں۔ (۱)

سلب سے خمس لیا جائے گا یا نہیں؟

سلب کے بارے میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ سلب سے خمس لیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ اس مسئلے میں چار مذاہب منقول ہیں۔

(۱) شافعیہ (ان کے مشہور قول کے مطابق) اور حنابلہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ سلب میں تخمیس جاری نہیں ہوگی، مطلب یہ ہے کہ سلب قاتل کے حوالے کر دیا جائے گا اور اس میں سے خمس نہیں لیا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالسلب للقاتل، ولم یحقق السلب"۔ کہ "آپ علیہ السلام نے سلب قاتل کو دینے کا حکم جاری کیا اور اس سے خمس نہیں لیا۔"

(۲) امام اوزاعیؒ اور امام مکحولؒ کے نزدیک سلب کا بھی خمس نکالا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل آیت قرآنی "واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ" ولسر رسول ہے، کہ یہ آیت عام ہے، چنانچہ غنائم میں مطلقاً خمس لینے کا عمل جاری ہوگا۔ یہی مذہب حضرت ابن عباسؓ کا بھی ہے۔

(۳) اس مسئلے میں تیسرا مذہب امام اسحاقؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں "ان استکثر الإمام

لسلب خمسہ، وذلک إلیہ" کہ "امام اگر یہ دیکھے کہ سلب کی مقدار بہت زیادہ ہے تو اس کی تخمیس

کرے گا اور اس کا اختیار امام کو ہوگا۔

ابن کی دہل ابن سیرین سے مروی حدیث ہے کہ براء بن مالکؓ کو ایک مرتبہ دو ننگن ملیں اور دوسرا سامان بھی ملا تو اس موقع پر حضرت ابو طلحہؓ نے فرمایا کہ ہم پہلے سلب میں سے شمس نہیں لیا کرتے تھے، تاہم براء کا سلب جو ہے وہ معتد بہ مال ہے، اس لئے میں اس کا شمس لوں گا۔ چنانچہ یہ پہلا سلب تھا جس میں شمس ہوئی، اس سلب کی مقدار میں ہزار تھی۔

(۳) اس مسئلے میں چونکہ مذہب حنفیہ اور مالکیہ کا ہے ان حضرات کے نزدیک سلب مقول دوسرے غنائم کی طرح ہے، یہ قاتل کے ساتھ شمس نہیں، بلکہ قاتل وغیرہ قاتل سب اس میں برابر ہیں سلب کو امام القل کے طور پر دے گا۔

اب احناف کے ہاں محل التفتیل غنائم کو دہلا سلام منتقل کرنے سے قبل واپس لے لیا جاتا ہے اور واپس لے کر قاتل کو دے دیا جاتا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک ہر حال میں شمس ہے اور امام کی رائے پر توقف ہے، اگر مناسب سمجھے گا تو قاتل کو دے گا، ورنہ نہیں۔ (۱)

✽✽✽

باب حکم الأسارى

فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کا حکم

"عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدی رجل من المسلمین برجل من المشرکین" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے یا نہیں؟
اگر ہاں ہے تو کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے، فدیہ خود ہر سال ہو یا ان مسلمان قیدیوں کے بولے میں ہو جو کفار کے قبضے میں ہیں۔

(۱) کتب البیہ، کتاب العسس، ص ۳۸۵، والظرافۃ، العرالمستودع ۴۴۲/۲

ان حضرات کا استدلال "امساری بدو" کے واقعے اور حدیث باب سے ہے کہ امساری بدو ہاں سے کر چھوڑا گیا، اور حدیث باب میں ایک مشرک کو دو مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑ دینے کا ذکر ہے۔

حضرات صاحبیں فرماتے ہیں کہ فدیہ بالمال تو جائز نہیں البتہ فدیہ بالامساری المسلمین جائز ہے، کہ کفار قیدیوں کو مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑ دیا جائے، اور یہ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ نہ فدیہ بالمال جائز ہے، اور نہ فدیہ بالامساری

المسلمین (۱)

امام ابو حنیفہ کی طرف سے ان روایات کا جن سے جمہور نے استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ یہ سب منسوخ ہیں، اور ناخ یہ آیت کریمہ ہے "فالتلوا العشر کس حیث وحلتموہم" کیونکہ یہ آیت کریمہ اس بارے میں سب سے آخر میں نازل کی گئی ہے۔ (۲) واللہ اعلم

کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑنے کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیلاً قبل محلد حاث
برحل من بنی حبہ یقال لہ لعامة بن ائال سید اهل البعامة فقال رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اطلقوا العامة الخ" (رواہ مسلم)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑنا جائز ہے

یا نہیں؟

امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ناجائز ہے۔ (۳)

(۱) لیکن علامہ سیاحی کہتے ہیں کہ وقت ضرورت حاجت حیدر کے نزدیک مال کے عوض میں چھوڑنا جائز ہے اور مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑنا بھی جائز ہے۔

(۲) فوس مسلم ۴۲۷/۲، وکنز فی کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر ۳۳۱/۲

(۳) اس بارے میں حیدر کے بعد کی تحصیل یہ ہے کہ کافر قیدی کے بارے میں امام وقت کو صرف تین اختیار ہیں (۱) بھائی بھندہ (۲) اور بستر (۳) اور نطفہ حراذیم، لیکن در الحرب وہیں بھیج دینا یا مال کے جائز نہیں لیکن یہ بات پہلے (حاشیہ میں) گذر چکی کہ بھندہ =

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب میں ثمامہ بن اثال کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑ دیا۔

نیز امام شافعی آیت قرآنیہ: "فَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ" سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

حضرات جمہوران دونوں دلائل کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حدیث باب اور آیت مذکورہ میں جو حکم مذکور ہے وہ منسوخ ہے اور نسخ "آیہ اسیف" ہے، جو جمہور کی دلیل ہے یعنی یہ آیت کریمہ: "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" کیونکہ اس بارے میں یہ آیت سب سے آخر میں نازل کی گئی ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب الأمان

عورت کے امان دینے کا حکم

"عن أم هانئ^۱ قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فداجر ما من أجرب
يا أم هانئ... الخ" (رواه البخاري)

حدیث باب اس مسئلہ میں مرتج ہے کہ عورت امان دے سکتی ہے، نیز یہ کہ اس کے امان دینے
اوائے شخص کو قتل کرنا حرام ہے، یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔ (۲)

البتہ، لکھیے میں سے دو حضرات عبدالملک بن بادشوں اور یحیون رحمہما اللہ نے جمہور سے ہٹ کر یہ
کہا ہے کہ عورت کا امان دینا امام وقت کی اجازت پر موقوف ہے، اگر وہ اس کو نافذ کرے تو صحیح ہے اور نہ

= ضرورت و حاجت غیر کے نزدیک مال کے عوض میں چھوڑنا جائز ہے اور مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑنا بھی جائز ہے، پس بغیر کسی
بدلت کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔ واللہ اعلم (دوسرے مسلم بلاستافا المعروف ۳۳۵/۲)

(۱) دوسرے مسلم ملخصاً: ۳۳۵/۲

(۲) انظر تفصيل المغاب الأربعة، المصنف: ۱۹۵/۹

مردود، لیکن یہ قول شاذ ہے۔ والقول ما قالہ الجمهور۔ (۱)

غلام کے امان دینے کا حکم

”عن علی بن ابی طالبؓ وعبد اللہ بن عمرو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال دمة المسلمین واحدة یعنی بھادیاہم۔ الخ“ (رواہ الترمذی)

حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی حربی کو مسلمانوں کی طرف سے امان دیا جاتا ہے تو یہ مان سب کی طرف سے ہوگا، خواہ امان دینے والا کم مرتبے کا شخص ہو یا طبقہ اشرافیہ کا، غلام ہو یا آزاد، مرد ہو یا عورت، اس کے بعد کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس امان کو توڑے اور جس کو امان دیا گیا ہے اس کو کسی قسم کا ضرر پہنچائے۔

یہ جو نقل کیا گیا یہ جمہور کا مسلک ہے کہ اگر غلام کسی کو امان دے تو وہ معتبر ہوگا۔ احناف میں سے امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

جبکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ غلام کا امان اس وقت معتبر ہوگا جب اس کا مالک اس کو قتال کی اجازت بھی دے، مطلب یہ کہ عہد ماذون کا امان معتبر ہے، غیر ماذون یعنی مجبور کا غیر معتبر۔

اب ان حضرات کے درمیان گویا کہ عہد مجبور میں اختلاف ہے، عہد ماذون للقتال میں کوئی اختلاف

نہیں۔ (۲)

بچے کے امان دینے کا حکم

ابن المنذرؒ نے فرمایا ہے کہ صبی یعنی بچے کے امان کے غیر معتبر ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان کے اس کلام سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ حکم مطلق نہیں

ہے، بلکہ مقید ہے، چنانچہ صبی مبراہق اور متمیز و فہیم کا امان معتبر ہے۔

لیکن خود امام شافعیؒ بھی متمیز کے امان کو غیر معتبر سمجھتے ہیں، کالصبی الغیر المتمیز

احناف کے نزدیک اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں صبی متمیز اگر مجبور عن القتال

(۱) کشف الباری، کتاب الحرۃ، ص ۵۹۳

(۲) کشف الباری، کتاب المجزیۃ، ص ۵۹۵

ہو تو اس کا امان غیر معتبر ہے، لیکن امام محمدؒ اس امان کی صحت کے قائل ہیں۔

اور اگر کسی یمنیز ماذون للقتال ہو تو سب کے نزدیک اس کا امان معتبر و مقبول ہے۔

امام مالکؒ کے شاگرد دھوکہ مطلقاً بھی یمنیز کے امان کے معتبر ہونے کے قائل ہیں، جبکہ ان کے دیگر علماء وہ اس کو امام کی اجازت سے شروط کہتے ہیں۔

جب کہ امام احمدؒ سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک میں صحت کے قائل ہیں، دوسری میں عدم صحت کے۔ (۱)

☆☆☆

باب الجزیۃ

جزیہ کن کفار سے لیا جاتا ہے؟

"عس ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ... ولیس علی المسلمین جزیۃ" (رواہ الترمذی)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔

پہلا مسئلہ

اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے؟
امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب سے لیا جائے گا لیکن مشرکین میں یہ تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب

(۱) راجع لہذا الفصل، کشف ظہری، کتاب الجزیۃ، ص ۵۹۶

سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں "جنگ" یا "اسلام"۔ (۱)

دوسرا مسئلہ

اس پر اتفاق ہے کہ اہل جزیہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیہ ساقط ہو جائے گا البتہ جس شخص پر جزیہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہؒ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیہ وصول کیا جائے گا۔ جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیہ نہیں لیا جائے گا۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال اس بارے میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے "لیس علی المسلمین

جزیۃ"۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے "من اسلم فلا جزیۃ علیہ"۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداء جزیہ نہیں لگایا جاسکتا لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداء جزیہ عائد نہ ہونا تو بدسیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی، لہذا حدیث باب کا اصل منشاء یہی ہے کہ ذی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔ (۲)

جزیہ کی مقدار کیا ہوگی؟

اہل ذمہ سے وصول کیے جانے والے جزیہ کی مقدار کیا ہوگی، اس میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ (۳) چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ تین قسم کے لوگ ہوتے ہیں فنی، متوسط اور فقیر، اغنیاء سے سالانہ اڑتالیس درہم وصول کیے جائیں گے (یا چار دینار)، ہر مہینے کے حساب سے یہ تین درہم بنتے ہیں، متوسطین سے چوبیس درہم (یا دو دینار)، یعنی فی مہینہ دو درہم۔ اور فقراء سے بارہ درہم (یا ایک دینار)، فی مہینہ ایک درہم۔

امام ثوریؒ، ابو سعیدؒ، ایک روایت میں امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ جزیہ کی کوئی خاص مقدار متعین

(۱) انظر هذه المسئلة، تكملة فتح الملهم ۲۰/۳، كتاب الجهاد والسر، مسئلة اخذ الجزية من غير اهل الكتاب

(۲) واجه ۵۰، دوس ترمذی ۳۸۳/۲، إمام الباری ۵۸۵/۷، وحظر للبطلان، الفرواق المسعود ۳۸/۳

(۳) رجع، المغنی لاس فدامہ ۲۹۷/۹، وإعلاء السنن ۳۳۱/۱۲، وأوجز العساک ۲۰۳/۹

نہیں، امام کی رائے پر منحصر ہے کہ کم وصول کرے یا زیادہ۔

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ غنی اور اقیر دونوں سے ایک ہی دینار وصول کیا جائے گا۔ البتہ امام کو یہ اختیار ہے کہ مما کسھ کرے، یعنی جزیہ کی رقم بڑھانے کی کوشش کرے، یہاں تک کہ چار دینار ان سے لے لیے جائیں۔

امام مالک کا قول مختار یہ ہے کہ سولے داؤں سے چار دینار اور چاندی داؤں سے چالیس درہم لے لیے جائیں گے۔ اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بقدر ضرورت کم کر دیا جائے گا۔

حنابلہ میں سے امام ابو بکرؓ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جزیہ کی کم سے کم مقدار ایک دینار ہے، اکثر کی حد مقرر نہیں، امام احمدؓ سے ایک روایت یہ بھی مروی ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب حکم الجاسوس

جاسوس کا حکم

"عن علیؓ بقول بعثی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإدافید من حاطب بن أبی بلتعہ ابی ناس من المشرکین من اهل مكة. فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باحاطب اما هذا... قال عمرؓ یا رسول اللہ دغی، اصرب عقی هذا المعلق، قال لا فلیشهد بحدی. الخ" (رواہ البخاری)

ماسوس کی تلفظ قسمیں ہیں مثلاً کافر حربی، عاہدہ ازی، مسلمان اور مستامن، دلیل میں ہم ہر ایک کا حکم بیان کریں گے۔

جاسوس حربی کا حکم

ما مرہ وئی کہتے ہیں کہ کافر حربی جاسوس کو قتل کرنا باجماع جائز ہے۔ (۲)

(۱) راجع لفصل اولہ ہلہ المسئلة، کشف الناری، کتاب الحرب، ص ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷

(۲) شرح النووی علی صحیح مسلم، ۴/۲-۳

جاسوس ڈمی کا حکم

معاهد اور ڈمی اگر مسللوں کے خلاف جاسوسی کرے تو اس میں اختلاف ہے۔

(۱) جمہور فقہاء کے نزدیک جاسوسی کرنے کی وجہ سے اس کا عہد ختم نہیں ہوگا۔

(۲) احناف و شوافع کہتے ہیں کہ یہ اگرچہ نقض عہد نہیں، لیکن حاکم وقت کو چاہئے کہ اسے

سخت سزا دے اور قید میں رکھے، شوافع کہتے ہیں کہ اگر ڈمی یا معاہد سے جاسوسی نہ کرنے کی شرط پر معاہدہ ہوا ہو، تو پھر یہ نقض عہد ہے اور اس کو قتل کرنا جائز ہے۔

(۳) امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ جاسوسی کی وجہ سے معاہدہ اور ڈمی کا عہد باقی نہیں

رہتا۔ لہذا اس کو قتل کرنا جائز ہے۔ (۱)

جاسوسِ مسلم کا حکم

اگر اہل اسلام کے خلاف جاسوسی کرنے والا مسلمان ہو تو احناف و شوافع اور جمہور فقہاء کے

ز نزدیک اسے سزا (تقریر) دی جائے گی، قتل کرنا جائز نہیں۔

پھر تقریر میں ان حضرات نے تفصیل کی ہے۔

امام شافعیؒ روایت باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان جاسوس صاحب

حیثیت ہو تو اسے معاف کر دیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ "یُعزَّر و یُطال حبسہ" اسے سزا دی جائے اور طویل

عرصے کے لئے قید میں رکھا جائے۔

امام مالکؒ فرتے ہیں "یجتہد فیہ الإمام" "یعنی حاکم وقت اس کے بارے میں اجتہاد

کرے" مطلب یہ ہے کہ اسے تقریر اور قتل دونوں کا اختیار ہے۔ چاہے تو سزا دے کر چھوڑ دے یا پھر قتل

کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کے نزدیک مسلمان جاسوس کا قتل جائز ہے۔ (۲)

(۱) جامع، فتح الباری ۲/۲۰۷، وإعلام السنن ۱/۵۶، وشرح البیروقی علی صحیح مسلم ۲/۲۰۲

(۲) انظر لهذا التفصیل، شرح البیروقی علی صحیح مسلم ۲/۲۰۲، وعلامة القاری ۲/۵۶

جاسوس مستأمن کا حکم

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں (۱) کہ مستأمن کے ساتھ اگر معاہدہ کے وقت یہ شرط رکھی گئی کہ وہ مسلمانوں کی جاسوسی نہیں کرے گا، اس کے باوجود اگر اس نے جاسوسی کی، تو اسے قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں، بلکہ بہتر یہ ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے تاکہ دوسروں کے لئے نشان عبرت بنے۔ (۲)

☆ ☆ ☆

(۱) راجع إجماع المسألة ۵۷/۱۰۲

(۲) هذا التفصيل كله ما عدا من كشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص ۲۷۸، وانظر أيضاً، الدر المنثور

کتاب اللباس

ریشمی لباس کے استعمال کا حکم

”عن أسس أن عبد الرحمن بن عوف والربيع بن العوام رضى الله عنهما شكيا
القول إلى النبي صلى الله عليه وسلم في امرأة لهما خرخص لهما في قميص الحرير“ (رواه
ترمذي)

مردوں کے لئے ریشم کا استعمال عام حالات میں احمد اور بعد کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے اور
صاحب انحراری میں بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ بیماری اور جنگ و سفر وغیرہ میں حریر خالص کا استعمال مردوں کے لئے استعمال کرنا جائز ہے
یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک اس صورت میں حریر خالص کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔
امام شافعی، امام احمد اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں خالص ریشمی لباس کا استعمال
مردوں کے لئے جائز ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

امام شافعی، امام احمد اور صاحبین حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہما کو ریشمی قمیص استعمال کرنے کی
اجازت دی تھی۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں ریشمی لباس کے استعمال
کی ممانعت وارد ہوئی ہے ترمذی کی روایت ہے ”بحرم لباس الحرير والذهب على دكور امي“

واحل لا لہم“۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کو یہ حضرات حالت اضطراب یا ان دو صحابہ کرام رضی اللہ عنہما کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

ریشمی بچھونے کے استعمال کا حکم

”عن حلیفۃ قال: نہان النبی صلی اللہ علیہ وسلم... وعن نیس الحریر والدیاج، وان لجلس علیہ“ (رواہ البخاری)

ریشم کو بچھونے، بستر اور تکیہ کے طور پر استعمال کرنا ناجائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ حضرات مالکیہ، شافعیہ اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور مالکیہ میں سے ابن ابی شیبہ اور بعض شوافع کے نزدیک ریشمی بچھونے کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ (۲)

ابن کثیر استدلال حضرت ابن عباس کی روایت سے ہیں جو دیکھ عن مسعر عن راشد ”کے طریق سے مروی ہے“ راہب فی مجلس ابن عباس موفقة حویر ”موفقة تکیہ کو کہتے ہیں۔ حرر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ریشمی تکیہ پر تکیہ لگانا مروی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

لیکن صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے جو حضرات حنفی علماء نے لکھی ہے کہ یہ حدیث امام ابو حنیفہ تک پہنچی نہیں تھی، اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ ”اذا صبح الحدیث فہو ملہبی“ لہذا اس حدیث پر اگر عمل کیا جائے جیسا کہ صاحبین کا مسلک ہے تو اس سے امام صاحب کے مسلک کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔ (۳)

واللہ اعلم

(۱) کشف الباری، کتاب اللباس، ص ۱۹۱، وانظر أيضاً لکمة فتح المعجم ۱/۱۱۳، کتاب اللباس والزینۃ باب

بما حل لیس الحریر للرجل اذا کان بہ حکۃ کونعہا

(۲) فتح الباری: ۳۵۹/۱۰، وصحیح البخاری ۱۴/۲۲

(۳) ملخصاً من کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۱۹۶

سرخ رنگ کے کپڑے استعمال کرنے کا حکم

”عن البراء بن عازب قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بمع
وبهنا عن

ليس الحروب والعيائر النحر (رواه البخاري)

مردوں کے لئے سرخ رنگ کا کپڑا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں روایات مختلف

ہیں۔

بعض روایات سے جواز اور بعض سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔ روایات کے اس تعارض کی وجہ

سے فقہاء کے اقوال بھی اس میں مختلف ہیں۔

چنانچہ بعض علماء نے اس کو مطلقاً جائز کہا ہے، حضرات حنفیہ کے ہاں

اس میں سات سے زیادہ اقوال ہیں، بعض کے نزدیک حرام، بعض کے نزدیک مباح، بعض کے نزدیک

مستحب، بعض کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، لیکن ترجیح کر، بہت تنزیہی کے قول کو ہے۔ (۱)

بہر حال یہ تفصیل مگرے سرخ رنگ کے کپڑے سے متعلق ہے، البتہ ہلکے سرخ رنگ کا کپڑا، یا ایسا

کپڑا جس میں سرخ دھاریاں ہوں، بلا کر بہت جائز ہے۔ (۲)

عصفر میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم

”عن علی قال یہی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لس القسي والمعصر“ (رواه

الترمذي)

”ثوب مصفر“ غصفر سے رنگے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں، اور عصفر ایک خاص قسم کے زرد

رنگ کا پودا ہے جس کو پانی میں ڈال کر کپڑے رنگے جاتے ہیں، اور اردو میں اس کو ”کسم“ کہتے ہیں۔

حدیث باب سے استدلال کر کے حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ مردوں کے لئے ثوب مصفر

کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، ابن قدامہ نے حنابلہ کے ہاں بھی کرہت کا قول نقل کیا ہے۔

امام شافعی کا قول مشہور اباحت کا ہے، لیکن امام بیہقی نے فرمایا کہ غائب امام شافعی تک نہیں کی

روایت نہیں پہنچی تھی، بیہقی نے کرہت کو رائج قرار دیا ہے۔

(۱) إمداد الفتاوى ۱۲۵/۳

(۲) كشف الناري، كتاب اللباس، ص ۲۰۸، وانظر أيضاً، تقرير ترمذی ۳۳۵/۲، والدر المنصور ۱۳۷/۶

امام مالک سے مختلف روایات منقول ہیں لیکن مشہور یہ ہے کہ اگر اس کا رنگ زیادہ گہرا نہ ہو تو جائز ہے، البتہ سم کا رنگ گہرا ہو تو ان کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

یاد رہے کہ ان کے نزدیک ثوب معصر کی یہ ممانعت صرف مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے نہیں۔ (۱)

زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم

”عن انس قال: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتزعفر الرجل“ (رواہ البخاری)
زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے یا ناجائز؟ اس میں اختلاف

ہے۔

امام مالک کے نزدیک اس کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے، البتہ کپڑوں میں استعمال کر سکتے ہیں، بدن میں نہیں۔

جمہور کے نزدیک اس کا استعمال مطلقاً ممنوع ہے، جسم میں بھی اور کپڑوں میں بھی، دونوں میں اس کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ حدیث باب میں مطلقاً ممانعت ہے ”نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتزعفر الرجل“ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا) ابو عمرو کے معنی زعفران میں رنگ کرنے کے آتے ہیں۔

حضرات مالکیہ مؤطا امام مالک کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں ہے ”کان یلبس الثوب المصبوغ بالزعفران“ (یعنی حضرت عبداللہ بن عمر زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہنتے تھے۔)

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ جمہور نے عرم کو صبح پر ترجیح دیتے ہوئے غبی پر عمل کیا، اگرچہ اباحت کی روایات بھی ہیں۔ (۲)

میتہ کی کھال سے انتفاع کا حکم

”عن ابن عباس یقول ماتت شاة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاہلہا“

(۱) کشف الباری، کتاب اللباس، ص ۲۰۶، والطرايض، الدر المنثور ۱۲۹/۶

(۲) کشف الباری، کتاب اللباس، ص ۲۰۵، والطرايض، کشف الباری، ص ۲۰۵

الانزعتم جلد ہالم دبقتموہ فامتمتعتم بہ" (رواہ الترمذی)

مرے ہوئے جانور کی کھال سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے تین اقوال

ہیں

پہلا قول

پہلا قول جمہور علماء کا ہے ان کے نزدیک دباغت دینے کے بعد جانور کی کھال سے انتفاع جائز

ہے۔

یہ حضرات ایک توحیدیت باب سے استدلال کرتے ہیں، دوسرے وہ حضرات ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس کے الفاظ ہیں "اتمناہاب دبع فقد طہر" یعنی جس کھال کو بھی دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔

البتہ حضرات حنفیہ نے اس سے انسان اور خنزیر کی کھال کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اور حضرات شافعیہ نے خنزیر کے ساتھ کلب کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیونکہ کلب ان کے نزدیک نجس العین ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا آخری قول بھی اسی کے مطابق ہے۔

دوسرا قول

دوسرا قول یہ ہے کہ جلود میت سے دباغت سے پہلے اور دباغت کے بعد دونوں صورتوں میں انتفاع جائز ہے، ابن شہابؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

تیسرا قول

تیسرا قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے، ان کے نزدیک دباغت کے بعد بھی جلود سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

یہ حضرات حضرت عبداللہ بن عکیمؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں انہوں نے فرمایا کہ ہمارے پاس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خط آپ کی وفات سے چند دن قبل آیا، اس میں تھا "لا تسعروا من الميتۃ یاہاب ولا عصب"۔

یہ حضرات ابوداؤد اور ترمذی کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں "إِنَّہ علیہ السلام بھی

عن جلود المسباع أن تعترش^(۱)۔

لیکن جمہور نے اس نبی کو استماع قیل الدباغ پر محسوس کیا ہے کہ دباغت سے پہلے کھان سے استماع درست نہیں۔

لیکن جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ امام مالک اور امام احمد کا آخری قول جمہور کے مطابق ہے، انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔^(۲)

سونے کی انگٹھی کا حکم

”عن عبد اللہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتحد حاتمًا من ذهب، وجعل لفضة مما يلي كفه، فاتحد به الناس، فمرسى به واتحد حاتمًا من ورق أو فضة“ (رواه البخاری)

مردوں کے لئے سونے کی انگٹھی کا استعمال ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک ناجز اور حرام ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے، آپؐ نے فرمایا سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہیں، مگرچہ بعض علماء نے اس کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، تاہم ابن حزم و اسحاق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک یہ حرام نہیں، بلکہ مباح ہے، بعض علماء نے اسے مکروہ تنزیہی کہا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمت کا حکم نازل ہونے سے پہلے سونے کی انگٹھی پہنی ہے۔^(۱)

چاندی کی انگٹھی کا حکم

”عن ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتحد حاتمًا من ذهب أو فضة... إلخ“ (رواه البخاری)

جمہور فقہاء کے نزدیک چاندی کی انگٹھی کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ البتہ چاندی کی مقدار ایک مثقال سے کم ہونی چاہئے یعنی ساڑھے چار ماشہ سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے، جیسا کہ ایک حدیث میں ”ولا تیتحد مثقالاً“ کہہ کر اس کی تصریح کر دی ہے۔

بعض علماء نے چاندی کی انگٹھی عام لوگوں کے لئے مکروہ کہا ہے البتہ بادشاہ اور قاضی وغیرہ کے

(۱) کشف الباری، کتاب الدباغ والصبغ، ص ۲۹۹ و اطراف، معجم التبیح ۲۸۵، ۲ و فتح المنہج ۴/۳

و باب طہارة جلود الصیحة والدباغ۔

(۲) کشف الباری، کتاب الفیاس، ص ۲۴۰

لئے ہر کراہت جائز ہے۔ یہ حضرات ابوریحانہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے امام احمد نے نقل کیا ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن الخاتم (آلہ الذی سلطان" جہود کا استدلال حدیث باپ سے ہے۔

جہاں تک ابوریحانہ کی روایت کا تعلق ہے تو اسے امام مالک اور امام احمد وغیرہ محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو اس میں وارد نہیں ہو سکتی ترمذی پر محمول ہوگی جو جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ (۱)

ادب کی انگوٹھی کا حکم

یہ مسئلہ کتاب النکاح میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے۔

انگوٹھی کون سے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟

اس بارے میں روایات مختلف وارد ہوئی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے یا بائیں ہاتھ میں؟

بعض علمائے محدثین اس میں ترجیح کی طرف مائل ہوئے ہیں چنانچہ امام بخاری اور امام ترمذی وغیرہ کی رائے یہی ہے کہ دائیں ہاتھ میں پہننے کی روایات راجح ہیں، بعض علماء نے اس طرح جمع کیا ہے کہ اکثر داہنے دست مبارک میں پہنتے تھے اور گاہے گاہے بائیں میں بھی پہنتے لیتے تھے۔

علاء کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ انگوٹھی کون سے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟

خرد علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے بعض نے بائیں ہاتھ میں پہننے کو افضل بتایا ہے، اور بعض نے دونوں کو مساوی بتایا ہے۔ شامی نے بھی رد قول لکھے ہیں۔ ملا علی قاری نے حنفیہ کا ایک قول دائیں کے افضل ہونے کا لکھا ہے لیکن مذہب کے کلی ظ سے راجح وہی قول ہے جو علامہ شامی کی تحقیق ہے۔

امام ابو دؤی نے دونوں میں بلا کراہت جائز ہونے پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔ مالکیہ نے بائیں ہاتھ میں پہننے کو افضل بتایا ہے۔

انفرض احادیث سے بھی دونوں فعل ثابت ہیں اور علماء بھی ترجیح کے اعتبار سے دونوں طرف مائل ہیں۔ درمیان میں قہستانی سے نقل کیا ہے کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی کا پہننا ردِ افشاء کا شعار ہو گیا ہے اس لئے اس

سے احتراز واجب ہے، صاحب درمختار لکھتے ہیں کہ ممکن ہے اس زمانہ میں ردائش کا شعار ہوا اب نہیں ہے۔
حضرت گنگوہی سے کوکب درمی میں نقل کیا گیا ہے کہ باتیں ہاتھ میں اچھوٹی چونکہ ردائش کا شعار
ہے اس لئے مکروہ ہے۔

حضرت سہارنپوری نے بذل الحجود میں یہی تحریر فرمایا ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ ردائش کے
کفر میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن ان کے قاسق ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور فساق کے ساتھ کھنہ
سے بھی احتراز ضروری ہے۔ (۱)

مسئلہ تصویر

”عن جابر قال یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصورة فی البیت وہیں
ان یصنع دلیک“ (رواہ الترمذی)

جسہور علماء اور فقہائے اسلام کے نزدیک جاندار کی تصویر حرام اور کبار میں سے ہے، چاہے وہ
سایہ دار مجسم کی شکل میں ہو یا اس کا سایہ نہ ہو۔

تصویر بنانا تو مطلقاً تمام صورتوں میں حرام ہے، اسی طرح حرکتی دیواروں، کپڑوں اور دوسرے
اونچے مقامات پر تصویر رکھنا حرام ہے، البتہ ایسی جگہ جہاں آدمی بیٹھتا، چلتا یا لیٹتا ہے چونکہ یہ مواقع
امتنان و تحقیر ہیں، اس لئے اکثر علماء نے ایسی صورت میں تصویر رکھنے کو حرام نہیں کہا ہے، حضرات حنفیہ کا
بھی یہی مسلک ہے۔ ابن قدامت نے ”المغنی“ میں حائذ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

حضرات مالکیہ سے مختلف روایات ہیں، سایہ دار مجسم تصویر کی حرمت پر تو ان کا اتفاق ہے، جیسے
بعض لوگوں کے مجسمے یا دیوار کے طور پر بنادے جاتے ہیں، ایسے مجسمے بالاتفاق حرام ہیں، البتہ کاغذ اور کپڑے
وغیرہ کی تصویر جس کا سایہ نہیں ہوتا، اس میں ان کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے، ابن القاسم وغیرہ نے اس کو
جائز قرار دیا، بعض نے اس کو حرام، لیکن اکثر مالکی علماء نے اس کو مکروہ کہا ہے۔

حاصل اختلاف

حاصل یہ کہ اکثر علماء کے نزدیک تصویر چاہے مجسم ہو یا غیر مجسم بہر صورت حرام ہے۔

(۱) حصانہ بیوی حسنہ شعلات ترمذی، ص ۵۹، رابطہ ابحاث، الدر المعرود، ۲۰۰۶ء، وکشف الازی، کتاب

مالکیہ کے نزدیک مجسم تو حرام ہی ہے، البتہ غیر مجسم اکثر مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، بعض کے نزدیک جائز ہے۔

حضرات مالکیہ صحیح مسلم میں زید بن خالد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ استثناء موجود ہے "الامساکن وفعالی ثوب" اس روایت میں اس تصویر کا استثناء کیا گیا ہے جو کسی کپڑے پر منقش ہو، یعنی تہ ویر کی حرمت کے حکم سے کپڑے میں پائی جانے والی تصویر مستثنیٰ ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "وفعالی ثوب" سے مراد لیر جامداری کی تصویر مراد ہے، جامداری نہیں۔

خود جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں تصویر کا عدم جواز ظلی الاطلاق بیان کیا گیا

ہے۔ مثلاً حدیث باب (۱)

کیمرے کی تصویر کا حکم

جہاں تک کیمرے کی تصویر کا تعلق ہے تو اگرچہ مصر کے بعض علماء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ مصر کے ایک مفتی علامہ اشج محمد نجیف نے اس کے جواز پر ایک رسالہ تحریر کیا ہے جس کا نام ہے "

الجواب الشافعی فی إباحة التصوير العلوی والعلوی"

لیکن جمہور اہل فتاویٰ کا فتویٰ اس کے عدم جواز کا ہے۔ البتہ ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً شناختی کارڈ، پاسپورٹ وغیرہ کے لئے تصویر ایک ضرورت بن گئی ہے۔ چنانچہ امام محمد "سیرکبیر" میں فرماتے ہیں کہ اگر ایسے اسلحو کی ضرورت پڑے جس میں تصویر ہے تو اسے استعمال کر سکتے ہیں، علامہ سرخسی اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "لأن مواضع الضرورة مستثناة من الحرمة كما في نسائل الميتة" (کیونکہ ضرورت کے مواقع حرمت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں، مثلاً ضرورت کے وقت مردار جانور کھانے کی اجازت ہے)۔ (۲)

۱۔ کشف الباری، کتاب اللباس، ص ۳۰۳ و تقریر ترمذی ۳۳۷/۲، راجع لفصل هذه المسئلة، فقهی مقالات،
الاستاذ المحترم شیخ الإسلام محمد تقی العثماني دام الله الیالہم، ۱۰۶/۳، وتكملة فتح المعلوم، ۱۵۵/۳، کتاب
اللباس والزینة، مسئلة التصوير فی الإسلام

۲۔ راجع، کشف الباری، کتاب اللباس، ص ۳۰۷، و تقریر ترمذی ۳۳۹/۲، راجع لفصل، فقهی مقالات،
الاستاذ المحترم شیخ الإسلام محمد تقی العثماني دامت فیوضہم، ج ۲، ص ۱۲۳

ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا حکم

جہاں تک ٹیلی ویژن، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جمہور اہل فتاویٰ کا فتویٰ عدم جواز کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ٹی وی پر آنے والی تصویر کا وہی حکم ہے جو دوسری عام تصاویر کا ہے۔ البتہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ یہ تصویر کے حکم میں نہیں، بلکہ یہ ٹکس ہے جو شعاعوں اور لہروں کے ذریعہ جدید تکنیک سے محفوظ کر دیا جاتا ہے، لہذا اس پر تصویر کی وعیدیں جاری نہیں ہوں گی۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر کسی ڈیز میں آنے والی اور محفوظ کی جانے والی تصویر میں کوئی اور شرعی قیاحت نہ ہو تو جمہور تو اس کے عدم جواز اور بعض علماء جواز کے قائل ہیں۔

لیکن اگر اس میں منکرات ہوں اور دوسری شرعی حدود کا خیال نہ رکھا گیا ہو تو وہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ (۱)

خضاب لگانے کا حکم

مہندی اور سرخ رنگ کا خضاب لگانا بال اتفاق مستحب ہے، البتہ سیاہ رنگ کے خضاب (۲) میں اختلاف ہے، تمکن مذہب ہیں:

(۱) حضرات حنفیہ کے نزدیک ضرورت شرعیہ کی وجہ سے سیاہ خضاب لگانا جائز ہے، مثلاً جہاد

(۱) جامع، کشف الباری، کتاب الباس، ص ۳۰۸، و لیس فیہ فیہ ص ۳۵۱/۲، وانظر أيضاً، فقہی مقالات، نائما فال معصوم شیخ الإسلام محسن علی العثماني، آدم الله بقائهم، ج ۳، ص ۱۳۲

(۲) صورہ علی اللہ علیہ السلام کے خضاب کے بارے میں روایات متضاد ہیں۔

"من ابی وعلیہ قال: انہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکان للطلخ لعیہ بالحاء" (رواہ ابو داؤد)

"من انشأہ مثل من عصب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکر انہ لم یعصب" الخ (رواہ ابو داؤد)

ان دونوں حدیثوں میں آپ کے خضاب کے بارے میں علماء اثنائاً متضاد ہیں، اس کی کئی تفسیریں ہو سکتی ہیں۔

(۱) "عصب لعیہ" یعنی "عصھا بولم یعصب ای کلھا"

(۲) اور یا یہ کہا جائے "قد عصب ای لعیہ بولم یعصب ای رابہ"

(۳) اور ایک تفسیر یہ ہو سکتی ہے "انہ عصب فی وقت وترک فی معظم الارالات فالعصر کل ہما رواہ"۔

دونوں باتیں ایسی ہی ہو سکتی ہیں۔

(۴) اور ایک تفسیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جہاں پر ہے "عصب" اس سے مراد ہے کہ یا اس بارہاں پر ہے "لم یعصب" اس سے مراد ہے کہ نہ ہو سکتی۔ (فتاویٰ مطبوعہ ۱۸۹۶ء)

میں دشمنوں پر رعب ڈالنے کے لئے کوئی بوڑھا مجاہد سیاہ خضاب لگاتا ہے یا بوڑھا شوہر جوان بیوی کے اہمیان کے لئے سیاہ خضاب لگاتا ہے تو یہ بلا کراہت جائز ہے، البتہ عام حالات میں ضرورت شرعیہ کے بغیر سیاہ خضاب لگانا مکروہ ہے۔

حنفیہ میں سے بعض علماء نے سیاہ خضاب لگانے کو مطلقاً جائز کہا ہے، چاہے ضرورت ہو یا نہ ہو۔

(۲) شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں سیاہ خضاب کے متعلق دو قول ہیں تحریم کا اور کراہت تنزیہی کا، امام نوویؒ نے تحریم کے قول کو واضح کہا ہے۔ جبکہ حنابلہ کی مشہور روایت کراہت کی ہے۔

(۳) امام مالکؒ سے ابن وہبؒ نے نقل کیا ہے، وہ فرماتے تھے "لم اسمع فی صیغ الشعر بالسواد نہیاً معلوماً"۔

حاصل یہ کہ جہاد وغیرہ ضرورت شرعیہ کی وجہ سے سیاہ خضاب کا استعمال بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے اور دھوکہ دینے کے لئے بالاتفاق ممنوع ہے اور عام ریئت کے لئے لگانے میں جمہور کے نزدیک کراہت ہے اور بعضوں نے جائز کہا ہے۔

ولائک فقہاء

ما یصنح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت صدیق اکبرؓ کے والد ابو قحافہ لائے گئے، ان کے ہاں بالکل سفید تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "غیروا ہذا بشیء، واجتنبوا السواد"۔

اس روایت کی بنیاد پر جمہور سیاہ خضاب کو مکروہ تحریمی یا تنزیہی کہتے ہیں۔ جو حضرات اسے جائز کہتے ہیں وہ صحابہ اور تابعین کے آثار سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہم سے سیاہ خضاب لگانا منقول ہے۔

موجودہ حضرات حدیث نبویؐ کو خداع اور دھوکے والی صورت پر محمول کرتے ہیں۔ لیکن نبیؐ کی احادیث چونکہ مطلق ہیں، اس لئے انہیں مخصوص صورت پر محمول کرنا خلاف ظاہر ہے۔

ما یصنح ذکر کردہ آثار کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں سواد سے خالص سواد مراد نہیں، بلکہ سرخ رنگ کی آمیزش بھی اس کے ساتھ تھی۔

بہر حال یہ تفصیل تو سیاہ خضاب کے متعلق ہے، مہندی اور سرخ خضاب لگانا مستحب اور مستحسن

ہے۔ (۱)

بالوں کے ساتھ دوسرے بال جوڑنے کا حکم

”عن ابن عمرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لعن الله الواصلة والمستوصلة

والواصلة والمستوصلة.. إلخ“ (رواه الترمذی)

حضرات فقہاء کے نزدیک بالوں کے ساتھ کوئی چیز جوڑنے کی تفصیل میں اختلاف ہے۔

(۱) بعض حضرات نے مطلقاً وصل کو ممنوع قرار دیا ہے، چاہے آدمی کے بال ہوں یا غیر آدمی کے یا کوئی ریشم اور کپڑے کے دھاگے ہوں، بالوں کے ساتھ اس طرح کی کوئی چیز جوڑنا مطلقاً ممنوع ہے۔ حضرات مالکیہ اور اکثر شوافع نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

(۲) انسان کے بال جوڑنا تو مطلقاً ممنوع ہے، اسی طرح انسان کے علاوہ کسی اور چیز کے نجس بال جوڑنا بھی جائز نہیں، جیسے مردار جانور کے بال ہوتے ہیں البتہ انسان کے علاوہ دوسرے پاک بال جوڑنا جائز ہے۔ یہ حضرات حنفیہ اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مسلک ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ بالوں کے ساتھ بالوں کو جوڑنا ممنوع ہے اور بانوں کے علاوہ ایسی چیز جوڑنا بھی ممنوع ہے جس پر بال کا گمان ہونے لگے لیکن اگر اس طرح کا کوئی التباس نہیں ہوتا ہو تو پھر جائز ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قول کو ترجیح دی ہے۔ (۲)

☆.....☆.....☆

(۱) کشف البای کتاب اللباس، ص ۲۵۷، وانظر أيضاً، الدر المنثور ۶/۱۸۷

(۲) کشف البای، کتاب اللباس، ص ۲۸۱، وکتاب النکاح، ص ۳۵۳، وانظر أيضاً، الدر المنثور علی من أشی

کتاب الإطعمة

خرگوش کا شرعی حکم

”عن هشام بن یزید قال سمعت أسابقول. اشجأ رياً . . فآخذ بها فأنبت بها اباطلحة فذهبها بمروءة فبعث معي بفخذها وأورقها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأكله فقلت: أكله، قال قبله“ (رواه الترمذي)

خرگوش کے حکم میں ضررات انہما کا اختلاف ہے۔

چنانچہ دور ماہ کے نزدیک خرگوش حلال ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

نہایت معتبر محدثین امامین، ابن ابی لیلیٰ اور ضرر تکریم سے کراہت ”قول ہے یہ ضررات

خرزیمہ بن یزید کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ”قلت یا رسول الله ما تقول في الأرنب؟ قال لا أكله ولا أحرمه، قلت فإني أكل ما لا أحرمه، ولم تحرم يا رسول الله؟ قال ثبت أنها قذمة“

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش کے متعلق فرمایا کہ میں اسے نہ کھاتا ہوں اور نہ حرام کر دیتا ہوں، کیونکہ مجھے اس کے بارے میں تنہا یہ کیا کاسے فیض آتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے، کراہت ہونے کی صورت میں یہ کراہت بلعینی کراہت پر محمول ہوگی۔ (۱)

ضب (گودہ و کفتار) کا شرعی حکم

”عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم شبل عن أكل الضب فقال لا أكله

(۱) کتب الساری، کتاب الصيد والصيد، ص ۳۰۳، وانظر أيضاً، الدر المنثور ۴/۶، وکلمة فتح الملهم

۵۳۶/۳، کتاب الصيد والصيد، باب إباحة الأرنب .

ولا احرمه“ (رواہ الترمذی)

”ضب“ یعنی گوہ و کھنار کھانے کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک ”ضب“ کا گوشت مباح ہے، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ظاہریہ کا مسلک یہی ہے۔

حضرات فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک گوہ حرام ہے، یہ مسلک امام اعظمؒ، زید بن وہبؒ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ضب کا گوشت مکروہ ہے۔ امام طحاویؒ نے مکروہ تنزیہی فرمایا اور ”ہناہ“ میں علامہ بیہقیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ تحریمی ہے۔

دلائل فقہاء

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”ضب“ حلال ہے۔

حرمت کے قائلین ابوداؤد میں عبدالرحمن بن عیسیٰ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ”ان السی صلی اللہ علیہ وسلم بھی عن اکل الضب“۔

علامہ بیہقیؒ نے اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے معطل قرار دیا ہے۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ اسماعیل بن عیاش کی شامیین سے روایت مقبول ہیں اور یہ حدیث وہ شامیین سے روایت کرتے ہیں، اس کے علاوہ ابن عساکر نے اس روایت کو حضرت عائشہؓ کے طریق سے بھی نقل کیا ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے ”کتاب الاطعمہ“ میں حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ ان کو کسی نے ”ضب“ ہدیہ میں دیا، انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے انہیں منع فرمایا۔ اتنے میں ایک سائل آیا، حضرت عائشہؓ نے اسے وہی ”ضب“ کھلانا چاہا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”انطعمیہ ما لا تاکلین“۔ جو خود نہیں کھا رہی، وہ اسے کھا رہی ہو۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں: ”وبہ نأخذ، وهو قول أبي حنيفة“ (۱)

(۱) کشف الباری، کتاب الاطعمہ، ص ۹۶، وفتاویٰ، الموطع، ص ۸۶، ودرم مسلم، ۳۸۸/۲، وکنز

ضیع (بجور) کھانے کا حکم

”عن ابن ابی عمیر قال قلت لجابر الضیع، أصله من؟ قال نعم، قال قلت أكلها؟ قال نعم، قال قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال نعم“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ”ضیع“ (بجور) کا کھانا حلال ہے یا حرام؟

حضرات شافعیہ اور حنبلیہ فرماتے ہیں کہ ضیع حلال ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ضیع حرام ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات شافعیہ اور حنبلیہ صحیح باب سے استدلال کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”ضیع“ (بجور) حلال ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل دو احادیث ہیں جس میں ”کل دی ماب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضیع بھی داخل ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ”قال یسئ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن کل دی مخلب من السباع وعن کل دی مخلب من الطیر“

نیز ان کا ایک استدلال ترمذی ہی میں حضرت خریمہؓ کی روایت سے ہے ”قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الصبع قال أویا کل الصبع أحد“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی حدیث ابوداؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد الله قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصبع، فقال: هو صيد، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم“

اس حدیث سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضیع کے مفید اور شکار ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے نہ کہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بناء پر صحاح، کتب الاصحاح و تہذیب (۱)

گھوڑے کے گوشت کا شرعی حکم

”عن جابر قال أطلعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحیل ویناها عن“

(۱) مجمع من فروع الترمذی، ۱۰۵/۳، وانظر أيضاً: الدر المنثور و علی من ابن داؤد ۴۱/۶

لحوم الحمر (رواہ الترمذی)

گھوڑے کے گوشت کھانے کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام احمد، حنفیہ میں سے صاحبین اور جمہور علماء کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا بلا کراہت جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام اعظم اور امام مالک سے مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔ (۱)

دل نلی فقہاء

جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَأْكُلْ لَحْمَ الْخَيْلِ وَلَا لَحْمَ الْبَعَالِ وَلَا لَحْمَ الْحَمِيرِ"۔

امام ابو حنیفہؒ اور اذکی روایت سے استدلال کرتے ہیں "بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الخيل والبعال والحمر"۔

جہاں تک جمہور کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حرم اور میح کے تعارض کے وقت حرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ (۲)

گدھے کے گوشت کا حکم

"عَنْ جَابِرٍ قَالَ أَطْعَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَحْمَ الْخَيْلِ وَبُهَاقَ عَن لَحْمِ الْحَمِيرِ" (رواہ الترمذی)

حمر و حشیہ، باقی حلال ہیں، البتہ حمر بامیہ یعنی گدھوں کے گوشت کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک گدھوں کا گوشت حرام ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

(۱) راجع، شرح المہذب، ۴/۹، وأوسر الصالح ۱۸۰/۹

(۲) کشف الباری، کتاب البالیح والعبد، ص ۲۹۱، وکشفی کشف الباری، کتاب المغازی، ص ۲۳۲، ودرس

مسلم ۳۳۶/۲، وتکملة فتح الملهم ۵۳۳/۳، کتاب العیدو الفبیاح، باب بیاسة اکل لحم الخیل

امام مالکؒ سے تین روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری مطلقاً جواز کی اور تیسری کراہت کی، (۱) حضرت ابن عباسؓ سے بھی جواز منقول ہے۔

جو حضرات اسے جائز کہتے ہیں، وہ ابو داؤد کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غالب بن ابجر سے فرمایا "اطعمم اهلك من سمین حمرک، فانما حرمتها من اجل جوار القربة، یعنی الجلالة" یعنی آپ اپنے گھروالوں کو گدھوں کا گوشت کھا سکتے ہیں، میں نے تو گندگی کھانے کی وجہ سے انہیں حرام قرار دیا تھا۔

لیکن حافظ ابن حجر اور امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے اور اس کا متن احادیث صحیحہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے شاذ ہے۔ (۲)

درندوں کے گوشت کھانے کا حکم

"عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم يوم حبر كل ذي ناب من السباع... الخ" (رواه الطبرانی)

اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر کچلیوں والے درندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ بھی تحریم پر محمول ہے، چنانچہ کچلیوں والے درندوں (شیر چیتا وغیرہ) کا گوشت حرام ہے، اسی طرح چونچ سے شکار کرنے والے جانور (شاہین، کرگس وغیرہ) بھی حرام ہے، کیونکہ مسلم کی روایت میں ہے "یہی عن کل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخالب من الطير"

امام مالکؒ کی مشہور روایت میں کچلیوں والے درندے کردہ ہیں، حرام نہیں، وہ قرآن کریم کی آیت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں "قل لا اجد فی ما اوحی الیّ محرماً علی طاعم بطعمه الا ان یکون مینة او دماً مستوحاً ولحم خسیر" وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں جن جانوروں کو حرام قرار دیا ہے، ان میں کچلیوں والے درندے شامل نہیں ہیں۔ (۳)

(۱) فتح الباری ۸/۹

(۲) کنز الدہاء، کتاب الذبائح والصيد، ص ۲۹۳، کتاب المغزی، ص ۳۱۹، وانظر ابناً، النوالمستود ۳/۶

(۳) فتح الباری ۸/۹۰

جمہور فرماتے ہیں کہ یہ آیت مکی ہے اور حدیث باب ہجرت کے بعد لی ہے، آیت کا منہم: دواں کے دقت سے متعلق ہے کہ جن جانوروں کی حرمت آیت میں بیان نہیں لی گئی، وہ حلال ہیں، تاہم مستقبل میں تحریم کی گئی اس میں نہیں ہے۔ (۱)

جلالہ کا شرعی حکم

"عس ابن عمر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اكل الجلالة والبانہا" (رواہ الترمذی)

جلالہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کا مالب چارہ پانچا نہ اور گندگی ہو کہ اس کے گوشت دواہ پسینہ وغیرہ میں نجاست کا اثر معلوم ہونے لگے، حتیٰ کہ اس سے بدبو محسوس ہوتی ہو۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جلالہ جانور کا گوشت، دواہ وغیرہ استعمال کرنا باہر کراہت جائز ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اکثر شافعیہ سے مطابقت کراہت تزیہ کا قول نقل کیا ہے۔

لیکن جمہور علماء احناف اور شافعیہ کی ایک جماعت نے کراہت تحریم کا قول فرمایا ہے یہی حناہ کا قول ہے۔

دل کل ائمہ

امام مالکؒ بطور استدلال فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے وہ اصلاً تو جائز ہی رہیں گے، البتہ حدیث میں ممانعت وارد ہو گئی مگر کی بناء پر ہے۔

اسی طرح حضرات شافعیہ نے بھی فرمایا کہ اصلاً تو جواری ہی ہے اور نجاست کھانے کی بناء پر قدرے کراہت اس میں پیدا ہو جائے گی۔

حضرات جمہور نے کراہت تحریم پر حدیث باب سے استدلال کیا ہے جس سے صراحۃً جلالہ جانور کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

جہاں تک مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جن جانوروں کو حرام قرار دیا ہے اس کے نفس ہونے کی بناء پر ہے، اب جلالہ جانور جس میں نجاست اس قدر اثر کر گئی ہو کہ وہ سرانجامی مست ہو گیا ہے تو وہ کس طرح جائز ہوگا، البتہ وہ جانور جن کی حرمت انصوص قطعاً سے ثابت ہے وہ (۱) والتفصیل فی کشف النوری کتاب المباح والمہذوب ص ۲۹۶

حرام کہلائیں گے اور جلالہ کی حرمت اثر نجاست کی بناء پر ہے اور نصوص بھی ظنیہ ہیں کہ اخبارۃ حاد ہیں اس کی بناء پر حرمت بغیر وہی، لہذا اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا جائے گا۔ (۱)

کفار کے برتنوں کو استعمال کرنے کا حکم

"عن ابی نعبلۃ الخثعمی قال قلت یابن ابی اللہ انا ہارض قوم اهل الکتاب، الماکل لہی آیتہم؟ . . . قال اماماد کثرت من اهل الکتاب لہا وجنتہم غیر ہا فلا تاكلوا فیہا، وان لم تجدوا فاعسلوها وکلوا فیہا" (رواہ البخاری)

شرکین اور کفار کے برتنوں کے استعمال کا حکم یہ ہے کہ، اگر ان میں نجاست کے ہونے کا یقین ہو تو ایسی صورت میں بغیر دھوئے ان کا استعمال جائز نہیں، حرام ہے، ہاں اگر دھو لیے گئے تو پھر ان کا استعمال جائز ہے۔

اور اگر ان میں نجاست نہیں ہے تو ایسی صورت میں بغیر دھوئے ان کا استعمال مکروہ ہے، حرام نہیں، اور دھونے کے بعد اس کا استعمال باکراہت جائز ہے، چاہے اور برتن ملیں یا نہ ملیں۔

علامہ ابن حزم اور طاہریہ نے حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ شرکین اور کفار کے برتنوں کا استعمال دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے برتن نہ ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ انہیں دھویا جائے۔

ایک تعارض اور اس کا حل

حدیث باب کے الفاظ "فان وجدتم غیر آیتہم فلا تاكلوا فیہا" سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ، اگر دوسرے برتن میسر ہوں تو اہل کتاب کے برتن استعمال نہیں کرنے چاہئیں، جبکہ فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، بظاہر دونوں میں تعارض ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ حدیث باب میں مذکورہ سوال ان برتنوں کے متعلق تھا جن میں نجاست ہوتی تھی، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں تصریح ہے: "انما جاور اهل الکتاب، وہم یطبخون فی قلوبہم الخمر، ویشربون فی آیتہم الحمر" اور ظاہر ہے کہ خنزیر اور خمر والوں نہیں ہیں، ایسے برتنوں کا استعمال دھوئے بغیر ناجائز اور حرام ہیں اور اگر دوسرے برتن موجود ہوں تو

ان کا استعمال دھونے کے باوجود مکروہ ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہی تنزیہی ہے جو جوار کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، لہذا فقہاء کے لغوی اور حدیث کے ظاہر مفہوم دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔ (۱)

موت الفارۃ فی السمن کا مسئلہ

”عن ميمونة أن فارة وقعت في سمن لمعالت فنبيل عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال ألقوها وما حولها فكلوه“ (رواه الترمذي)

گھی کے اندر اگر چوہا وغیرہ گر جائے تو اگر وہ جمانا نہیں ہے، مانع اور پکھا ہوا ہے تو ایسی صورت میں اکثر علماء کے نزدیک وہ گھی نجس ہو جائے گا، اس کا کھانا درست نہیں اور اگر جامد ہے تو چوہے کو نکالنے کے بعد اس کے ارد گرد گھی کو نکال دیا جائے باقی کو استعمال کیا جاسکتا ہے، شیرے اور شہد وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، حدیث باب میں سمن جامد کا حکم بیان کیا گیا ہے، چنانچہ ابن عمرؓ نے ”وما حولها“ سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے ”سمن جامد“ مراد ہے کیونکہ ”ما حول“ سمن جامد ہی میں متعین کیا جاسکتا ہے، سمن مانع میں ما حول کی تعین نہیں کی جاسکتی۔

ابن بعض حضرات سمن جامد اور مانع میں فرق نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں مطلقاً ”ألقوها وما حولها فكلوه“ فرمایا ہے، لہذا سمن مانع بھی ”ما حول“ کو نکالنے سے پاک ہو جائے گا۔ (۲) لیکن جمہور کہتے ہیں کہ حدیث باب میں سمن جامد ہی کا حکم بیان کیا گیا ہے اور اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، جس میں تصریح آگئی ہے چنانچہ اس میں ہے ”إذا وقعت الفارۃ فی السمن، فإن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مانعاً فلا تقربوه“ (۳)

جس گھی میں نجاست گر جائے اس سے انتفاع کا حکم

سمن مانع (پچھلے ہوئے گھی) میں اگر چوہا گر جائے تو وہ جمہور کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے لیکن

(۱) کشف الباری، کتاب الطہارۃ والصلوۃ، ص ۲۲۸، معرباً: إلی فتح الباری ۴/۵۵۶، وانظر أيضاً، تحفہ فتح الملہم ۳/۴۹۶، کتاب الصیوۃ والنہایح، مسألة الأكل فی آفة المشرکین۔

(۲) راجع، فتح الباری، ۳۳۵/۹، وجمعة الفاری: ۱۳۸/۳۱

(۳) راجع للخبیر، کشف الباری، کتاب الذمات والصلوۃ، ص ۲۰۶، ودروس ترمذی، ۴۸/۱

اس میں اختلاف ہے کہ اس کھج سے کوئی اور فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

(۱)۔ امام احمد کے نزدیک ایسے کھج سے مطلقاً کسی قسم کا فائدہ حاصل کرنا درست نہیں، کیونکہ

حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں صراحت ہے ”وإن كان مائعاً فلا تقربوه“ (۱)۔

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اس سے ”فلا تقربوه للاکل“ مراد ہے، کھانے سے ممانعت ہے،

انقار سے نہیں۔

(۲)۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک صابون وغیرہ میں تو اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے

لیکن اس کی بیع درست نہیں، کیونکہ بعض روایات میں ہے ”إن الله تعالى إذا حرم أكل شيء، أحرم

لعمه“ جس چیز کا کھانا حرام ہے، اس کا ٹخن بھی حرام ہے اور چونکہ ایسے کھج کا استعمال صحیح نہیں لہذا اس کی بیع

بھی درست نہیں۔

حمید اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں غص کا حکم بیان کیا گیا ہے اور مذکورہ

کھج غص کا حکم نہیں۔

(۳)۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک کھانے کے علاوہ اس قسم کے کھج سے ہر طرح کا انقار جائز

ہے، کیونکہ بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”وإن كان السمن مائعاً انتعموا به، ولا تأكلوه

ورایک روایت میں اس تیل کے متعلق آیا ہے جس میں چوہا گرا ہو ”فاسنصبوا به واذہبوا به“

اصحاب ”چراغ چلانے کو کہتے ہیں، یعنی ایسے کھج اور تیل سے چراغ وغیرہ روشن کرنا صحیح ہے۔ (۲)

دودو بھجور ملا کر کھانے کا حکم

”عن ابن عمر قال نہی رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرن بين التمرين

حتى يستأذن صاحبه“ (رواه الترمذی)

دودو بھجور میں ملا کر کھانے میں اختلاف ہے۔

ظاہر یہ کہ نزدیک دودو بھجور میں ملا کر کھانا جائز ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ مکروہ ہے۔

(۱) إدا ولع الفارة في السمن لم يكن حراماً لقوله ما حرمها وإن كان مائعاً فلا تقربوه *

(۲) كشف البدر، كتاب الطبخ وصيد، ص ۳۰۹ من رواية فتح البدر ۸۳۶/۹، وجملة الفتاوى ۱۳۹/۲۱

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس میں تفصیل ہے، اگر کھجوریں کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں اور ایک ساتھ کھانے کے لئے بیٹھے ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر وہ ایک ساتھ کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ اجازت ملنے کی صورت میں کوئی مضائقہ نہیں، چاہے صراحتہً اجازت مل جائے یا دلالتہً، چونکہ ان میں سب کا برابر حق ہے، اب اگر کوئی دودھ واٹھ کر کھائے گا تو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ وصول کرنے والا ہوگا جس کا وہ اجازت کے بغیر مستحق نہیں۔ (۱)

البتہ اگر مشترک کھجوریں نہیں، ذاتی ہیں تو ان سے اپنی مرضی کے مطابق دودھ کھا سکتا ہے کہ اس صورت میں ذکر کردہ علت نہیں پائی جاتی۔

حضرت عائشہ اور حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ دودھ کھجوریں ملا کر کھانا اس لئے مکروہ ہے کہ اس میں حرم و ہوں کا شائبہ پایا جاتا ہے۔

اگر یہ علت مانی جائے تو پھر مطلقاً دودھ کھجوریں ملا کر کھانا مکروہ ہونا چاہئے، چاہئے وہ مشترک ہوں، یا ذاتی۔

امام محمدؒ اور دوسرے کئی اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں دودھ کھجوریں ملا کر کھانے سے منع کیا گیا تھا، بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی۔

حضرت بریدہؓ کی ایک مرفوع روایت بھی مسند بزار میں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کُتِبَ بِهِنَّکُمْ عَنِ الْقُرْآنِ فِی التَّمْرِ وَإِنْ اَللّٰهُ وَسَّعَ عَلَیْکُمْ فَاَقْرَبُوا"۔ "میں نے پہلے تمہیں قرآن فی التمر سے منع کیا تھا، اس لئے کہ تمہاری اور قلب مال کا زنا تھا، اب اللہ تعالیٰ نے وسعت عطا فردی ہے، اس لئے اب اس میں کوئی حرج نہیں"۔ (۲)

کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کا حکم

"عن عمرو بن ابی سلمة انه دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعده

طعام قال ادن یا بستی فسم اللہ، إلح' (رواہ الترمذی)

کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) شرح مسلم للنووی ۱۸۱/۲

(۲) کشف الباری، کتاب الاطعمہ ص ۴۸، والنظر ایضاً، دروس ترمذی ۱۱۴/

ظاہر یہ کہ نزدیک کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنا واجب ہے، امام احمدی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

یہ حضرات حدیث باب میں "بسم اللہ" سے استدلال کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ امر واجب کے لئے ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک کھانے کے وقت "بسم اللہ" پڑھنا مستحب ہے، ان کے نزدیک حدیث باب میں مذکور امر استحباب کے لئے ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کئی آدمی ایک دسترخوان پر بیٹھیں تو سب لوگ بسم اللہ کہیں، جبکہ بعض علماء کے نزدیک جن میں امام شافعی بھی شامل ہیں کہ ایک آدمی کا بسم اللہ کہہ دینا سب کے لئے کافی ہو جائے گا۔ (۱)



کتاب الاشریہ

اشریہ کی قسمیں اور مذاہب ائمہ

۱۔ ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام نشہ آور مشروبات و خمر یعنی شراب کے حکم میں ہیں، ان کا قلیل و کثیر استعمال مطلقاً حرام ہے، اور ان کے شارب اور پینے والے پر حد جاری ہوگی، خمر کی طرح ہر مسکر (نشہ آور) مشروب نجس ہے، اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اشریہ کی عین قسمیں ہیں:

قسم اول

قسم اول۔ خمر، یہ انگور کا کچا شیرہ ہوتا ہے، اذا اشتد و غلا و فلف بالربہ۔ یعنی جب زیادہ رکھنے یا پالنے کی وجہ سے اس میں شدت آجائے، وہ اُبلنے لگے اور جھاگ پھینکنے لگے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا قلیل و کثیر استعمال مطلقاً حرام ہے، پینے والے پر حد جاری کی جائے گی، اگرچہ اس نے ایک قطرہ پیا ہو، یہ نجس العین ہے، اس کی بیع جائز نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے۔

قسم دوم

قسم دوم۔ طلاء، نفع التمر، نفع الربیب۔ یہ تینوں اشریہ حرام ہیں۔

طلاء۔ انگور کے شیرے کو کہتے ہیں جب اسے اتنا پکا یا جائے کہ وہ دو ٹکٹ سے کم چلا جائے۔

نفع التمر۔ کھجور کا کچا شیرہ اور نفع الربیب۔ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں زہیب یعنی کشمش ڈال دی جائے اور زیادہ دیر رہنے کی وجہ سے اس میں شدت اور ابال پیدا ہو جائے۔

یہ تینوں اشریہ بھی خمر کے حکم میں ہیں، نجس ہیں اور ان کا قلیل و کثیر استعمال حرام ہیں۔

البتہ ان کے پینے والے پر شیخین کے نزدیک نشہ آور مقدار پینے کے بعد مد جاری کی جائے گی، کیونکہ ان اشربہ کا خمر ہونا ظنی ہے اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، ان کا مستحل (حالیہ کلمۃ والا) کافر نہیں ہوگا جبکہ خمر کا مستحل کافر ہے۔ البتہ اس کے علاوہ باقی اکثر احکام میں یہ خمر کے حکم میں ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تینوں مشروبات کی بیع جائز ہے، صحابین کے نزدیک جائز نہیں

ہے۔

قسم سوم

قسم سوم خمر، طلاء، نفیق التمر، نفیق الریب۔ ان چار اشربہ کے علاوہ باقی اشربہ بنید و غیرہ ہیں۔

ان میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قلیل مقدار کا استعمال جو نشہ آور نہ ہو جائز ہے بشرطیکہ وہ قیئش کے لئے نہ ہو بلکہ تقویٰ فی العبادۃ کی نیت سے ہو، اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

حاصل کلام

حاصل کلام یہ کہ امام صاحبؒ اور جمہور کے درمیان دو چیزوں میں اختلاف ہے، ایک اشربہ طلاء میں کہ ان کے نزدیک یہ خمر تو ہیں لیکن ان کا خمر ہونا ظنی ہے، لہذا ان کے شراب پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جبکہ جمہور کے نزدیک ان کا خمر ہونا ظنی نہیں، لہذا شراب پر حد جاری کی جائے گی۔

دوسرا اختلاف اشربہ اربوہ کے علاوہ باقی اشربہ مسکرہ کی غیر نشہ آور قلیل مقدار میں ہے۔ مثلاً بنید و غیرہ، امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی قلیل مقدار کا استعمال جائز ہے، جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

دلائل امام اعظمؒ

(۱)۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا پہلا استدلال لغت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اہل لغت خمر کا اطلاق انگوڑے کے شیرے پر کرتے ہیں، باقی پھلوں کے شیرے پر خمر کا اطلاق لغت میں نہیں، چنانچہ لسان العرب میں ہے "الخمرا نساء ہی من العنب دون سائر الاشياء"۔

(۲)۔ مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "اما الخمر فحرام لا میل الیہا،

واما عسواہا من الاشربة فکل مسکر حرام"۔

(۳) اور طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے "حرمت الحمر لعینھا، والسکر من کل شراب"۔

(۴) اسی طرح حضرت فاروقیؓ اعظم سے منقول ہے کہ انہوں نے اس خبیثہ سے تھوڑا چکھا جو نشا آور تھی، اگر قلیل حرام ہوتا تو وہ کبھی نہ چکھتے۔

مذکورہ بالا دلائل سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ خمر صرف انگور کی ہوتی ہے اور دوسری یہ کہ اشرہ اربعہ کے علاوہ باقی مشروبات میں غیر مسکر مقدار کا استعمال جائز ہے۔
دلائل جمہور

(۱) ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے "إن من العنب خمرًا، وإن من التمر خمرًا، وإن من العسل خمرًا، وإن من البز خمرًا، وإن من الشعير خمرًا"۔

(۲) نسائی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام"۔

(۳) اسی طرح ابوداؤد میں روایت ہے "کل مسکر خمر، وکل مسکر حرام"۔
ان احادیث سے جمہور استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ خمر صرف انگور کے شیرے کا نام نہیں،
طلاء، نفع الریوب وغیرہ بھی خمر ہیں، اسی طرح ابنہ و مسکرہ کا قلیل و کثیر استعمال بھی ناجائز ہے۔

دلائل جمہور کا جواب

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ عمیر عنب کے علاوہ باقی اشرہ پر خمر کا اطلاق مجازاً ہے بلکہ اور حقیقتاً نہیں، کیونکہ لغت میں خمر صرف ماء عنب کو کہا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

اور "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" کو خمر پر محمول کیا جاتا ہے کہ خمر کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تاویل پر دل مطمئن نہیں ہوتا کیونکہ "ما" عام ہے جو خمر اور غیر خمر دونوں کو شامل ہے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کے جو آثار ہیں وہ موقوف ہیں اور "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" حدیث مرفوعہ ہے۔

البتہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ باقی اشرہ مسکرہ پینے میں خمر کے حکم میں ہیں، لہذا شراب کی طرح ان کا قلیل و کثیر استعمال درست نہیں، تاہم ان کا تمام امور میں خمر کے حکم میں ہونا ان روایات سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

اسی وجہ سے کئی حنفی علماء نے حرمت کے حق میں جمہور کے مذہب کے مطابق فتویٰ دیا ہے کہ ان کا استعمال مطلقاً حرام ہے، درمختص اور حد کے حق میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

خلیطین کا حکم

"عن جابر بن عبد اللہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان یسجد البسر والوطب جميعا" (رواہ الترمذی)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منقہ اور بھور کو ملا کر نیکو بنانے سے منع فرمایا تھا، کیونکہ اس طرح دونوں کو ملانے سے جلد نشہ پیدا ہو جاتا ہے، اس (خلیطین) کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

- (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلیطین ناجائز اور حرام ہے۔
- (۲) خلیطین کے متعلق جو بھی وارد ہے، وہ فی تنزیہی ہے، لہذا خلیطین جب تک مسکرنہ ہو، حرام نہیں، امام نوویؒ نے اسے امام شافعیؒ کا مذہب قرار دیا، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔
- (۳) خلیطین میں کوئی حرج نہیں، بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ مسکرنہ ہو، حضرات حنفیہ کا یہی مسلک ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں خلیطین سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد له ریب، فیلقی فیہ تمور، وتمر فیلقی فیہ الریب" نیز امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے بھی خلیطین کا استعمال نقل کیا ہے۔

حدیث باب کو حنفیہ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث اور مذکورہ بالا اثر سے منسوخ قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں اس کی ممانعت تھی لیکن بعد میں اجازت دیدی گئی تھی۔ (۳)

(۱) راجع للعصیل المدکور، کشف الباری، کتاب الاشریہ، ص ۳۶۵، والضمیل الجامع فی تكملة فتح الملبم بشیخنا شیخ الإسلام المفسر محمد نفی المنعمی اطلع اللہ بقاتهم بصحة وعافیة ۵۹۹/۳، کتاب الاشریہ، اختلاف الفقہاء فی احکام الاشریہ

(۲) راجع، فتح الباری ۸۵/۱۰، وعمدة القاری ۱۸۳/۲۱، والأبواب والتراجم ۹۶/۲

(۳) والعصیل فی کشف الباری، کتاب الاشریہ، ص ۴۰۴، وانظر أيضاً، درمی مسلم ۳۵۷/۲

تخلیل الخمر کا حکم

”عن ابی سعید قال: کان عبدنا عمر لیعم، فلما نزلت الحاله سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندی وقلت: إله لیعم قال: اھل بھوہ“ (رواہ الطرمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ تخلیل الخمر یعنی شراب سے سرکہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟ امام شافعی، امام احمد اور سفیان ثوری کا مذہب یہ ہے کہ تخلیل الخمر جائز نہیں، اور اگر کسی نے تخلیل کی تو وہ پاک نہ ہوگی، اور اس کا پینا حلال نہ ہوگا، اور اس کی بیچ بھی جائز نہ ہوگی، البتہ اگر عمر میں کوئی چیز اسے بنیر اور آدمی کے کسی عمل کے بنیر وہ خود بخود ”خل“ یعنی سرکہ بن گئی، تو ان حضرات کے نزدیک یہ پاک اور حلال ہے اور اس کی بیچ بھی جائز ہے۔

حنفیہ، امام اوزاعی اور لیث بن سعد کا مذہب اور ایک روایت امام مالک کی یہ ہے کہ تخلیل جائز ہے، البتہ تخلیل ہی کے لئے شراب خریدنا حنفیہ کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور تخلیل اور تخلیل (دونوں صورتوں میں) وہ سرکہ پاک اور حلال ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اگر تخلیل جائز ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”سفعک الخمر“ یعنی شراب پہانے کا حکم نہ دیتے، تاکہ اعضا صعبہ مالِ مسلم لازم نہ آئے، جیسا کہ میتہ کی جلد سے دباخت کے بعد انقار کی ترغیب ایک حدیث میں ارشاد فرمائی۔

حنفیہ کی دلیل ترمذی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے ”نعم الإدام الحل“

نیر نصب الزایہ میں حدیث مرفوع ہے ”خیر خلقکم خلّ خمرکم“

ان دونوں حدیثوں میں خل الخمر مطلق مذکور ہے، خواہ وہ تخلیل سے سرکہ بننا ہو یا خود بخود بن گیا ہو، دونوں صورتوں کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

نہ، قیاس اور اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سرکہ جائز اور حلال ہو، اس لئے کہ اختلاّب ماہیت کے بعدشی کے احکام بدل جانے کے نظائر شریعت میں بہت ہیں، مثلاً روٹ وغیرہ حل جانے کے بعد جب رماہ (راکھ) بن جائے تو اختلاّب ماہیت کی وجہ سے بال تقاضا پاک ہے۔

(تخلیل کے معنی شراب میں کوئی چیز اسے بنیر اور آدمی کے کسی عمل کے بنیر خود بخود سرکہ بن جانا۔)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی بات ہے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خٹا یہ تھا کہ ایک مرتبہ شراب کی تشنگی اور برائی لوگوں کی دلوں میں اس طرح راسخ کر دی جائے کہ کسی کے دل میں اس کی طرف ادنیٰ سیلاں بھی باقی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں شراب کے برتنوں تک کو توڑ دینے کا حکم دیا گیا تھا، اس وجہ سے آپؐ نے اس کو ہار دینے کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں جب شراب کی شہادت دلوں میں راسخ ہو گئی تو جہاں بہت سے احکام منسوخ ہوئے تو ان میں شراب ہار دینے کا اور برتن توڑ دینے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا، لہذا اب اس کو سرکہ بنا کر استعمال کرنے کی اجازت ہو گئی۔ (۱)

مخصوص برتنوں میں نبیذ بنانے کا حکم

”عن سلمان بن مرید عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی کنت

نبیتکم عن الظروف وإن ظرفاً لا یحل شہنا ولا یحرمه وکل مسکوح حرام“ (رواہ الترمذی)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ چار برتنوں (دبا، مزفت، جتم اور تھیر (۲) میں نبیذ بنانے سے ابتداء منع کیا گیا تھا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بعد میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت دی تھی، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ سب برتنوں میں رخصت دی گئی ہے یا بعض میں۔

ہام مائت کا مسلک یہ ہے کہ دبا اور مزفت میں نبی باقی ہے اور باقی برتنوں میں نبی منسوخ ہو چکی

(۱) ملفوظات شمس مسلم ۳۶۲، (تقریر ترمذی ۱۹۶۱، جامع مصنفی تکمیل فتح الملہم ۶/۱۱۱، کتاب

الاشریۃ، باب تحریم تملیص الخمر

(۲) ”کدو کا گودا“ یا ”کدو کی جوتی“ یا ”جوتا“ سے کہتے ہیں، اس میں چونکہ سام نکھرتے ہیں اس لئے شراب کے اندر جلد ٹکریں ہو جاتی

ہیں۔

”مزفت“ یعنی ایش میں پختہ مع کیا ہے، رفت ایک بڑی گولی یا ٹیل ہوا کرتا تھا جسے جہازوں یا کشتیوں پر لٹا جاتا تھا۔

بالا تدریجاً مادہ ہار چہیت میں ٹرے کے برتنوں پر بھی اسے ملنے لگتا تھا اس کی وجہ سے شراب میں جلد ٹکریں آ جاتا۔

شراب سے نہ۔ رفت میں یہ جو سر رنگ کا ہوتا تھا اس کا ترجمہ ”الحرة المحضرة“ سے کرتے ہیں، لیکن

۱۵۰

”تھیر“ خر سے مادہ ہے جس سے مٹی کو بے کے ہیں، تھیر مصلی کے حنفی میں ہے، یعنی کھدی ہوئی چیز، حرقت مجہول میر کی جڑ کو

حر سے کہتے ہیں، تھیر سے کہتے ہیں، تھیر کا مادہ ہے، مکتبہ شری، کتاب الاشریۃ ۷۸

ہے، پھر اس نئی کے متعلق امام مالکؒ سے دونوں منقول ہیں، ایک تحریم کا اور دوسرا کراہت کا، لیکن ان کا راجع قول کراہت والا ہے۔

امام شافعیؒ بھی ان برتنوں میں استیاذ (غیذ بنانے) کو مکروہ فرماتے ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت عامہ دی ہے، اس لئے ان کے نزدیک تمام برتنوں میں بلا کراہت غیذ بنانا جائز ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس چار برتنوں کی نئی منسوخ ہو چکی ہے، جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ وغیرہ حضرات ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں جر غیر مزفت کی رخصت ہے اور جر مزفت اور دبا کی ممانعت ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دبا اور مزفت تو علیٰ حالہما ممنوع ہیں اور دوسرے برتنوں کی ممانعت ختم ہو گئی ہے اور اس کے استعمال کی اجازت دیدی گئی ہے۔ مثلاً: "عس علیٰ بھی السی صلی اللہ علیہ وسلم عن الدباء والعرق" (۱)

کھڑے ہو کر پانی پینے کا حکم

کھڑے ہو کر پانی پینے کے سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ممانعت وارد ہے، اور بعض سے جواز ثابت ہوتا ہے۔

روایات نہی

جن روایات میں نہی وارد ہے، ان میں سے چند یہ ہیں

(۱) صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "إن السی صلی اللہ علیہ وسلم زجر عن الشرب قائماً"

(۱) صحیح مسلم ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یشر من أحدکم قائماً، فممن سبی فلیستقی۔"

(۲) امام ترمذیؒ نے جابر بن السمتیؓ سے روایت نقل کی ہے "إن السی صلی اللہ علیہ

(۱) مختصر أس کشف الباری للشیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب نوراۃ مرآۃ، کتب الاشربة، ص ۳۹۵

رسدیم لہی عن الشرب قائماً^(۱)۔

روایات جواز

اور جن روایات سے جواز ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱) ترمذی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”کسنا کل علی عہد رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم ومن مشی، ومن شرب، ومن قیام“

(۲) یزید ترمذی میں حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے روایت ہے،

اس میں ہے ”رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یشرّب قائماً وقاعداً“

(۳) حضرت قتادہ بن راشدیں اور دوسرے جلیل القدر صحابہ سے کھڑے ہو کر پانی پینا

مردی ہے اور یہ کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

حلی تعارض

حل تعارض کے لئے اکثر علماء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دی ہے، یہ تطبیق دو طرح سے

دی گئی ہے

(الف) عمرہ رسول اور اکثر فقہاء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ

احادیث میں سے نئی تفسیریں مراد ہے جو جواز کے منافی ہیں، یعنی کھڑے ہو کر پانی پینا مکروہ تنزیہی ہے، تاہم

دوسری احادیث کی وجہ سے اس کا جواز ہے۔ (۱)

(ب) امام طحاویؒ نے فرمایا کہ احادیث میں ضروری اور احادیث جواز، حد شرعیہ پر محمول

ہیں۔ (۲)



(۱) إرشاد الساری ۱۲/۳۵۵، وعمدہ القاری ۲/۱۹۳، وفتح الباری ۱۰/۳۰۱۔

(۲) راجع للمصنف، کشف السری، کتاب لاسرہ، ص ۲۶۶، وکشف فتح الملہم ۳/۹، کتاب لاطعہ، باب کراهیۃ الشرب قائماً

کتاب الطب

علاج بالکئی کا شرعی حکم

کئی جسم کو آگ سے داغنے کو کہتے ہیں، اس کے متعلق روایات مختلف ہیں، بعض میں نمی وارد ہے اور بعض روایات سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

روایات نمی

- (۱) بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "عن السبي صلى الله عليه وسلم قال الشفاء في ثلاثة شربة عسل، وشربة محجم، وكية نار، وإنهين أمتي عن الكئی".
- (۲) ترمذی اور ابوداؤد میں روایت ہے "عن عمران بن حصين قال سبي صلى الله عليه وسلم عن الكئی، فاكتوبها، فلما أفلحنا ولا أرحنا"

روایات جواز

- (۱) ترمذی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "إن السبي صلى الله عليه وسلم كوى سعد بن زوارة من الشوكة".
- (۲) ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "إن السبي صلى الله عليه وسلم كوى سعد بن معاذ من رميته".

تطبیق بین الروایات

دونوں قسم کی روایات میں تعارض ختم کرنے کے لئے مندرجہ ذیل توجیہات (۱) بیان کی گئی ہیں۔

(۱) انظر لهذه التوجیہات، فتح الباری ۱/۱۰، ۱/۲۱، وسمعة الباری ۲/۲۳۱، وارشاد الباری: ۱۳/۱۲، ۱۳/۱۲

والتعصیل فی الکتاب الباری ۱/۲۳۲

(۱) احادیث میں، نیک تریک پر محمول ہیں اور احادیث اثبات اصل جواز پر۔ اور نیک تریک جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ (۱)

(۲) بعض نے کہا کہ مرنے کا تعلق خطرہ اور تردد کی صورت سے ہے یعنی اگر ایسی صورت ہو کہ دماغ سے قاعدے کے حرم کے بجائے نقصان اور بلا کتب جان کا خوف اور خطرہ ہو تو پھر دماغ سے گریز کرنا چاہئے لیکن اگر کوئی حسیب حادق دماغ کا ہی مشورہ دے تو پھر کوئی حرج نہیں۔

(۳) عربوں کا خیال تھا کہ دماغ سے فاسد مادہ یعنی طور پر ختم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو اختیار نہ کیا جائے تو وہ بدست و بختی سمجھتے تھے، چنانچہ دماغ سے کوئی حقیقی سمجھے گئے تھے، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرنے فرمائی، چنانچہ مرنے کی احادیث اسی فاسد عقیدے اور شرک فنی میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لئے وارد ہوئی ہیں۔

لیکن اگر کسی کا یہ عقیدہ ہو کہ ہر سبب کے طور پر اس کو اختیار کرتا ہے تو اس کی گنجائش ہے اور احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں۔ (۲)

”تداوی بالمحرمات“ کا حکم

”عس انس ان سامانس عربیة فدموا المدیة“ وقال اشربوا من ابوالہیا
والہانیہ... الخ“ (رواہ العرمفی)

حدیث کے مذکورہ جملے سے دافقی مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ ”بول ما یؤکل لحمہ“ کا ہے کہ وہ کھائے یا نہیں؟ یہ مسئلہ کتاب الطہارت میں گزر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت ”تداوی بالمحرمات“ کا ہے، یعنی کسی حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حالت اضطرار کی ہو، یعنی وہ محرم استعمال کئے بغیر جان کا پتہ مشکل ہو تو بقدر ضرورت تداوی بالمحرمات جواز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کے لئے (الکیمیہ فیہ بھی ہے کہ) ”عس انس ان سامانس عربیة فدموا المدیة“ پیموس ہیں۔ اور صحت معیوہ کے ساتھ علاج، نیک ہی۔ پہلے ولی حرج قرار

مات ہے۔

(۲) ملخصاً من کشف الباری، کتاب الطب، ص ۵۳۰، ودرس ترمذی ۲۳۲/۳، و تکملة فتح الملہم ۳۳۷/۴

کتاب الطب، حقیقة البکی و حکمہ۔

تداوی بالبحرم کی ضرورت تو اس میں امر کا اختلاف ہے۔

- ۱۔ امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداوی بالبحرم مطلقاً جائز ہے۔
 - ۲۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں تداوی بالبحرم مطلقاً ناجائز ہے۔
 - ۳۔ امام ربیعؒ کے نزدیک تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ باقی محرمات سے جائز ہے۔
 - ۴۔ حضرات حنفیہ کے اس بارے میں تین قول ہیں
- (الف) امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تداوی بالبحرم مطلقاً ناجائز ہے، مگر قاص الشافعیؒ۔

- (ب) امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی تمام محرمات سے تداوی جائز ہے۔
- (ج) امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی طیب حاذق یہ فیصلہ کرے کہ تداوی بالبحرم کے بغیر یاری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے، تو اس صورت میں تداوی بالبحرم جائز ہوگا۔
- حاصل یہ کہ حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ایک مطلقاً عدم جواز کا، دوسرا مطلقاً جواز کا اور تیسرا مخصوص صورت میں جواز کا۔

اکثر مشائخ حنفیہ نے تیسرے قول پر ہی فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

حدیث باب

حدیث باب ان لوگوں کی دلیل ہے جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں، حنفیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ ان کی شفاء ابوالاہل میں منحصر ہے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوالاہل اعلیٰ کے استعمال کا حکم فرمایا۔

جو فقہاء تداوی بالبحرمات کو ناجائز کہتے ہیں ان کا استدلال (۲) مندرجہ ذیل روایت سے ہے:

امام ابوداؤدؒ نے حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت نقل کی ہے "قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم إن الله أمر لالداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداؤوا ولا تتداؤوا بحرام". (۳)

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۶۱

(۲) راجع لسرید الدلائل کشف الباری، کتاب الطب، ص ۵۵۲

(۳) فہم ترمذی: ۳۰۵/۱، وایضاً الباری: ۳۹۸/۲، والنصیل فی کشف الباری، کتاب الطب، ص ۵۵۲

ونکملۃ فتح الملہم، ۳۰۱/۲، مسئلۃ شفاوی بالمحرم

مسئلہ تعدیۃ الامراض

”عن ابی ہریرۃ بقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا عدوی ولا طيرة
وهامة ولا صغوف و فرس المجذوم کما تفرس الاسد“ (رواہ البخاری)
- و فرس المجذوم کما تفرس الاسد مجذوم سے اس طرح بھی گو جس طرح تم شیر سے
بھاگتے ہو۔

تعدیۃ امراض ہوتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں احادیث مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم
ہوتا ہے کہ امراض کا تعدیۃ نہیں ہوتا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ امراض کا تعدیۃ ہوتا ہے۔
جن روایات سے معلوم ہوتا ہے، کہ امراض میں تعدیۃ نہیں ہوتا، ان میں سے چند یہ ہیں
(۱) ایک تو حدیث باب ہے جس میں لا عدوی فرمایا گیا۔
(۲) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ یہ کہتے ہوئے کھانا تناول فرمایا ”لقمة
باللہ و توکلاً علیہ“۔

اس کے برعکس بعض روایات سے تعدیۃ امراض کا ثبوت ملتا ہے۔

(۱) ایک یہ صیحا کہ حدیث باب کے آخر میں ہے ”و فرس المجذوم کما تفرس من
الاسد“

(۲) ایک اور حدیث میں ہے ”لابور دمعرض علی مصحح“ مریض کو تندرست آدمی
کے پاس نہ لایا جائے۔

(۳) ایک اور حدیث میں طاعون کے متعلق ہے ”من سمع بہ بارض فلا یقدم علیہ“
یعنی جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہو، وہاں جانے سے گریز کیا جائے۔

تطبیق بین الاحادیث

ان دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق کے لئے مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں۔

(الف) جن روایات میں اجتناب اور فرار من المجذوم کا حکم دیا گیا ہے، وہ احتیاب اور
احتیاء پر محمول ہیں اور جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ کھایا ہے، وہ بیان جواز پر محمول ہے۔

(ب) ابن الصلاح اور امام بیہقی وغیرہ علماء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ جن احادیث میں تعدیہ امراض کی نفی ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ کسی بیماری اور مرض میں بالذات یہ تاثر نہیں ہوتا کہ دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائے۔ اور جن احادیث سے تعدیہ امراض کا ثبوت معلوم ہوتا ہے، وہ ظاہری سبب کے اعتبار سے ہے کہ اللہ جل شانہ نے ظاہری سبب کے طور پر بعض امراض میں تعدیہ کا وصف پیدا فرمایا کہ وہ دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں، لیکن سبب حقیقی اور مؤثر اصلی کے طور پر یہ وصف اس میں نہیں، لہذا نفی سبب حقیقی کی ہے اور اثبات سبب ظاہری کا ہے، اس لئے دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں۔ (۱)

مہرور علماء نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے۔

(ج) حافظ ابن حجر نے شرح منہج الفکر (۲) میں تطبیق کے جس قول کو راجح قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ "لا عدوی" (تو اپنی اصل اور عموم پر ہے اور حقیقت یہی ہے کہ کوئی مرض اور کوئی بیماری کسی شخص کی طرف منتقل نہیں ہوتی، لیکن اس کے باوجود جو لوگ کمزور عقیدے کے ہیں، انہیں حکم دیا گیا کہ وہ مجذوم وغیرہ کے قریب نہ رہیں، کیونکہ ممکن ہے انہیں وہ بیماری تعدیہ کے سبب سے نہیں بلکہ ویسے ہی لگ جائے اور وہ یہ سمجھے لگیں کہ یہ بیماری تعدیہ کی وجہ سے لگی ہے تو اس طرح اس کا عقیدہ بگڑ جائے گا، اس لئے ان کے عقیدے کی حفاظت اور لحد عقیدے کے سبب باب کے لئے احتیاط انہیں مجذوم سے دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ (۳)

دم اور جھاڑ پھونک کا شرعی حکم

قرآن کریم اور معروحات یعنی "قل اعوذ برب العلق" اور "قل اعوذ برب الناس" سے دم اور جھاڑ پھونک کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ عام طور پر دم اور جھاڑ پھونک کے جوار کے لئے دو شرطیں بیان کی جاتی ہیں

(۱) یک یہ کہ دم کے الفاظ میں شرکیہ یا موسوم شرک یا مجہول المعنی کوئی لفظ نہ ہو۔

(۱) فتح الباری ۱۰/۱۹۷، وصحۃ القلوب ۲۱/۲۳۷

(۲) شرح منہج الفکر ومع الاحادیث لفظ الفروع: ۱۸، ۱۹

(۳) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب الطب، ص ۵۸۱، وتکملة فتح الملہم ۳۵۰/۳، کتاب الطب، مسند

(۲) دوم یہ کہ دم کو مؤثر بالذات اور سبب حقیقی نہ سمجھا جائے۔

بعض روایات میں دم سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، اس سے وہی دم مراد ہے جو الفاظ شرکیہ پر مشتمل ہو یا اس دم کو لوگ مؤثر حقیقی سمجھنے کا عقیدہ رکھتے ہوں۔ (۱)

تعویذ کا حکم

دم اور جہر ڈھونک کر تلوذ کر کردہ شرائط (۲) کے ساتھ بالثقاق جائز ہے۔

البتہ تعویذ کے سلسلے میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ جائز نہیں، وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إِنَّ الرُّقَى وَالنَّعَامَ وَالنُّوْلَةَ شُرُكٌ" "نعمان، نمونہ کی جمع ہے، تعویذ کو کہتے ہیں، جسے اس حدیث میں شرک کہا ہے۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک تعویذ لکھنا اور باندھنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ شرکیہ یا موبہم شرک اور مبہمل غیر معلوم المعنی الفاظ پر مشتمل نہ ہو۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں رقی اور حاتم کو جو شرک کہا ہے اس سے وہی دم اور تعویذ مراد ہیں جو الفاظ شرکیہ پر مشتمل ہوں یا اس کو کوئی مؤثر حقیقی سمجھتا ہو۔ (۳)

صحیح میں سے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے تعویذ کا ثبوت ملتا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ جو شخص خواب میں ڈرتا ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق فرمایا کہ وہ یہ کلمات پڑھ لیا کرے "بِسْمِ اللَّهِ أَعُوذُ بِكَ كُلِّ لَعْنَةٍ اللَّهُ النَّامَاتُ مِنْ غَضَبِهِ وَرُسُوهُ عِقَابِهِ، وَمِنْ شَرِّ عِبَادِهِ، وَمِنْ شَرِّ الشَّيَاطِينِ وَأَنْ يَحْضُرُونَ" روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے بچوں کو یہ کلمات سکھاتے تھے لیکن جو بچے سیکھنے کے قابل نہ ہوتے تو یہ کلمات لکھ کر ان کے گلے میں لٹکا دیتے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اپنے فتاویٰ (۴) میں تعویذات کے جوار کی تصریح فرمائی ہے۔ (۵)

(۱) کشف الباری، کتاب الطب، ص ۵۸، وفطر للتفصیل، دروس قرطبی ۲۳/۳، ج ۱، ص ۲۷۷، وعلیہ ص ۲۷۸/۳

(۲) کما ذکر فی المسئلة السابعة

(۳) فتح الباری، ۲۴۰/۱۰

(۴) النظر، فتاویٰ ابن تیمیہ، ۶۳/۱۹۰

(۵) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۶۶

عملیات کا حکم

دم، منتر اور تعویذات ذکر کردہ شرائط () کے ساتھ جائز ہیں۔ یہی حکم عام عملیات کا ہے، مختلف کلمات، مختلف دوائے کو لوگ بعض مخصوص تعداد اور مخصوص پابندیوں کے ساتھ پڑھتے ہیں، شرعاً ایسے عملیات کا حکم یہی ہے کہ اگر اس میں کوئی شرکیہ اور مبہم لفظ نہ ہو تو جائز ہے۔

یہ اصل میں لوگوں کے اپنے اپنے تجربات ہوتے ہیں، کسی نے خاص غرض کے لئے کوئی کلمہ ایک لاکھ مرتبہ رات کے وقت پڑھ لیا اور اس کا کام ہو گیا، اس نے پھر تجربہ کیا اور کامیاب رہا، اس طرح وہ شخص اس کو باقاعدہ ایک وظیفہ اور ایک عمل کی شکل دے دیتا ہے، اسے کوئی شرعی حکم نہیں سمجھنا چاہئے، یہ ٹھیک اسی طرح ہے کہ جس طرح مختلف جڑی بوٹیوں کی تاثیر لوگوں نے تجربات کر کے معلوم کی ہے اور مختلف امراض میں ان کا انفرادی یا ترکیبی استعمال مفید رہتا ہے، یہی صورت جائز غیر ماثور عملیات کی ہے کہ وہ لوگوں کے اپنے تجربات کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

لیکن یہ بات پیش نظر رہے کہ عملیات سے کوئی قطعی حکم ثابت نہیں ہوتا، مثلاً بعض لوگ چور معصوم کرنے کے لئے عمل کرتے ہیں تو صرف اس عمل کی وجہ سے کسی شخص کو واقعہ چور سمجھ لیا اور اس پر چوری کے احکام لاگو کرنا جائز نہیں۔ (۱)

سحر کا حکم

سحر (جادو) کا حکم یہ ہے کہ اگر اس میں کلمات کفریہ ہوں تو ظاہر ہے ایسا سحر کفر اور اس کا مرکب کافر و زندقہ ہے اور اگر کلمات کفریہ نہ ہوں لیکن افعال فسق و فجور ہوں مثلاً شیاطین و جنات کو خوش کرنے کے لئے غصہ رہنا، غلاظت میں رہنا، نماز نہ پڑھنا تو اس طرح کا سحر فسق اور اس کا مرکب فاسق ہے اور اس کا سیکھنا سکھانا جائز و حرام ہے۔

البتہ بقدر ضرورت سیکھنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، مثلاً کسی پر جادو کیا گیا اس کو توڑنے اور ختم کرنے کے لئے کوئی جادو کا عمل سیکھتا ہے تو "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدے

(۱) کماذکرنا فی مسئلہ "دم و جہاز ہرک کا شرعی حکم"۔

(۲) کشف الباری، کتاب الطب، ص ۷۷، معرباً الی فتح الباری ۲۳۰/۱۰

سے اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ (۱)

ساحر کا حکم

"عن عائشة قالت: سحر النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ومن طہ ؟ قال

لبيد بن الأعصم اليهودي النخ" (رواه البخاري)

حنفیہ کے نزدیک ساحر کا سحر اگر کفر پر مشتمل ہو، تو ایسے سحر کا مرکب کافر ہے، اس لئے اسے قتل کیا جائے گا، اس میں سلسلے، ذمی، آزار، غلام، اور مرد و عورت سب برابر ہیں، یہ اس صورت میں ہے جب وہ اس کافر سے سحر سے نساہ پھیلارہا ہو، لیکن اگر وہ نساہ نہیں پھیلاتا تو ایسی صورت میں امام صحنہ وغیرہ کے نزدیک مرد کو قتل کیا جائے گا، عورت کو نہیں، جس طرح مرتد مرد کو قتل کیا جاتا ہے لیکن مرتدہ عورت کو نہیں، بلکہ اسے محبوس رکھا جاتا ہے، اسی طرح ساحرہ عورت کو محبوس رکھا جائے گا اور ساحر مرد کو قتل کیا جائے گا، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

ساحر کا سحر اگر کفر پر مشتمل نہیں لیکن وہ مسلمانوں میں فساد کا ذریعہ بن رہا ہے تو ایسے ساحر کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ قطاع الطریق کے حکم میں ہے۔

ساحر کا سحر اگر نہ کفر پر مشتمل ہے اور نہ ہی مسلمانوں کے نقصان کا ذریعہ بن رہا ہے تاہم وہ مسلم معصیت ہے، مثلاً داغی نجاست میں رہنا حرام استعمال کرنا تو ایسے ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ تعزیراً اس کو سزا دی جاسکتی ہے۔

اور اگر سحر کفر و اصرار اور معصیت کسی چیز پر بھی مشتمل نہیں تو وہ جائز ہے اور ایسا ساحر قابل تعزیر و سزا نہیں۔

سنن ترمذی میں روایت ہے "حد الساحر ضربة بالسيف" اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ نے اہل دار کے حامل کو خط لکھا تھا "اقتلوا کل ساحر" اس سے پہلی دو تسموں کا ساحر مراد ہے۔

امام شافعی کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر اس نے سحر سے کسی کو قتل کیا اور اس کا اعتراف کر لیا تو قصاصاً ساحر کو قتل کیا جائے گا۔

حدیث باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید بن الأعصم کو قتل نہیں کیا کیونکہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم اپنی ذات کے لئے کسی سے انتقام نہیں لیتے تھے اور دوسری وجہ خود حدیث میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحت کی بناء پر اسے سزا نہیں دی تھی۔ (۱)

سحر و جادو کے علاج کرنے کا حکم

جادو کو ختم کرنا اور اس کا علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ (۲)

حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور کہتے ہیں کہ سحر کا علاج ساحر ہی کر سکتا ہے تو اس طرح ساحر کے پاس جانا ہوگا اور ساحر کا امن کے پاس جانے کی ممانعت آئی ہے۔

نیز امام ابو داؤدؒ نے "مراسل" میں حضرت حسن بصریؒ سے ایک مرفوع حدیث بھی نقل کی ہے کہ "المنشور من الشیطان" نشر جادو ختم کرنے کے لئے جو دم اور عمل کیا جاتا ہے اسے کہتے ہیں۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک جادو کا علاج کرنا، سحر کو توڑنا جائز ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے سعید بن المسیبؒ کا قول نقل کر کے جمہور کی تائید فرمائی ہے، فرماتے ہیں "وقال قتادة قلت لسعيد بن العيص: رجل به طب، اویض خلع امرأه، ایحل عه اویضه؟ قال لا بأس به، انما یبرئون به الإصلاح، فاما ما یجمع الناس فلم ینفعه عه".

حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ کسی آدمی پر جادو کیا گیا یا اس کو جہدی سے روکا گیا (کہ اس کے جماع کی صلاحیت جادو کے ذریعے ختم کر دی گئی) تو کیا اس جادو کو ختم کیا جاسکتا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ سحر کی علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ لوگ تو اس طرح اصلاح چاہتے ہیں، نافع اور مفید کام کی تو ممانعت نہیں۔ (۳)

☆.....☆.....☆

(۱) کشف الطاری، کتاب الطب، ص: ۴۰۰

(۲) راجع، فتح الطاری: ۲۸۶/۱۰

(۳) کشف الطاری، کتاب الطب، ص: ۴

کتاب الفرائض والوصایا

ذوی الارحام کی میراث میں تفصیل

"عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ابن اخت القوم منهم" (متفق

عليه)

"یعنی قوم کا بھانجا اسی قوم میں شامل ہے۔"

اس حدیث میں ذوی الارحام کی میراث کا ذکر ہے اور ذوی الارحام میت کے ان رشتہ داروں کو

کہتے ہیں جو ذوی الفروض ہوں اور نہ مصہبات۔

اس پر اجماع ہے کہ اگر ذوی الفروض اور مصہبات موجود ہوں تو میراث انہی کو ملے گی ذوی

الارحام کو بالہ اتفاق حصہ نہیں ملے گا لیکن ذوی الفروض اور مصہبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام

میراث کے مستحق ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ، سعید بن المسیبؓ، امام مالکؓ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذوی الارحام کے

لئے میراث نہیں اگر ذوی الفروض اور مصہبات نہ ہوں تو میت کا مال بیت المال میں رکھا جائے گا۔

ان کا استدلال حضرت حارثؓ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے "ان رسول الله صلى

الله عليه وسلم سئل عن ميراث العمة والخالة؟ فسكت فنزل عليه جبرئيل عليه السلام،

فقال: حدثني جبرئيل أن لا ميراث لهما"۔

ان حضرات کے علاوہ جمہور امت حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، اور حضرت ابن عباسؓ و دیگر

صحابہ کرامؓ، حضرات ائمہ حنفیہؒ، امام احمدؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ وغیرہم سب کے نزدیک ذوی الفروض اور

مصہبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام وارث ہوں گے۔

ان کا استدلال ایک تو قرآن کریم کی اس آیت کریمہ سے ہے "واولوا الارحام بعضهم

اولیٰ بعض فی کتاب اللہ " (سورۃ الاحزاب، باب ۲۱، آیت ۶)

دوسرے ابو داؤد میں روایت ہے " الخال وارث من لا وارث له بعقل عدل و ہر لہ " جہاں تک فریق اول کے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء پر محمول ہے اور حمود کی ذکر کردہ آیت کریمہ سے منسوخ ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض اور عہدات کے ہوتے ہوئے ان کو کچھ نہیں ملے گا۔ (۱) واللہ اعلم

کیا مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے؟

"عن اسماء بن زید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . لا یرث المسلم
الکافر ولا الکافر المسلم" (مفق علیہ)

اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا اب یہ مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور امت، ائمہ اربعہ اور فقہاء امت کے نزدیک مسلمان بھی کافر کا وارث نہیں بن سکتا۔
جبکہ حضرت معاذ بن جبل، حضرت معاذیہ، سعید بن المسیب اور مسروق رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے اور کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا۔
دلائل ائمہ

حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت معاذیہؓ وغیرہ حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے، "الإسلام یعلو ولا ینعلی علیہ" کہ اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہو سکتا۔ (۲)
جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا اور یہ روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص ہے جبکہ ان حضرات کی روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص نہیں بلکہ وہ اس بات پر محمول ہے کہ دین اسلام دیگر ادیان سے افضل ہے۔ (۳)

(۱) جامع التعلیل، نقحاح التعلیل، ۵/۳۰۰-۳۰۱

(۲) منظر، المسئل لایں فہامہ، ۲۳۶/۶، ومرفوعہ المصنف، ۱۶۸/۱۰

(۳) نقحاح التعلیل، ۵/۳۰۰، وحظر ایضاً، دروس قرآنی، ۱۱۵/۳

مرتد کے مال میں اختلاف مذاہب

”قال ابو عیسیٰ الترمذی اختلف اهل العلم فی توريث المرتد، فجعل بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم المال لورثة المسلمين، وقال بعضهم لا يرثه ورثته من المسلمين“ (المصنف للترمذی)

اس پر اجماع ہے کہ مرتد مسلمان کا وارث نہیں ہوگا البتہ مرتد کے مال کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں:

۱ امام شافعی، امام ربیعہ اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مرتد کے مرنے کے بعد اس کا مال مسلمانوں کے لئے فیء ہوگا۔

۲ امام مالک فرماتے ہیں کہ اس کا مال مسلمانوں کے لئے فیء ہے البتہ اگر مرتد نے اس لئے ارتداد کو اختیار کیا ہو تا کہ دریش کو محروم کر دے تو پھر دریش محروم نہ ہوں گے بلکہ اس کو وارث بنایا جائے گا۔

۳ امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ مرتد کا مال ورثہ مسلمین کو دیا جائے گا۔

۴ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جو مال بحالت اسلام کمایا ہے اس کے وارث مسلمان ورثہ ہوں گے اور جو مال مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہے وہ بیت المال میں جمع کیا جائے گا۔

۵ حضرت علقمہ اور بعض تابعین فرماتے ہیں کہ اس کے مال کے مستحق وہ اہل دیں ہوں گے جن کے دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے قول کی وجہ

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مرتد تو حکماً میت ہے تو اس کی موت کا حکم و قبت رزقہ کی طرف منسوب ہوگا لہذا ارتداد اختیار کرنے تک تو مسلمان تھا اب مرتد ہو کر وہ میت ہو گیا تو اب تک کا جو مال اس کے پاس ہے وہ بھی ست اسلام کمایا ہوا ہے تو ورثہ مسلمین اس کے وارث ہوں گے کیونکہ یہ توریث المسلم للمسلم ہوئی اور مرتد ہونے کے بعد جو مال اس نے حاصل کیا وہ کفر کی حالت کا ہے اب مسلمان کو اس کا وارث نہیں بنایا جائے گا ورنہ توریث المسلم للكافر لازم آئے گا بلکہ اس کا مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔

مرتدہ کے مال کا حکم

مذکورہ بالا حکم مرتد مرد کے مال کے بارے میں ہے، اور مرتدہ عورت کے بارے میں اجماع ہے کہ اس کا مال جو بحلیہ اسلام ہو یا بحلیہ ارتد اور شیعہ مسلمین کا ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید میں رکھا جائے گا تا کہ وہ اسلام لائے یا مر جائے۔ (۱)

مولی الموالات کا حکم

”عن نعیم الدارمی قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمعالنۃ لمی الرجل من اهل الشرک یمسلم علی ید رجل من المسلمین؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هو اولی الناس بحیاء ومعاہ“ (رواہ الترمذی)

ابتداءً یہ عادت تھی کہ جب کوئی شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر ایمان لاتا تو اس سے یہ عقد بھی کر لیتا تھا کہ تم میرے کفیل ہو میری وفات کے بعد تم میرے مال کے حق دار ہو، اگر مجھ سے کوئی قصور صادر ہو جو موجب دیت ہو تو تم کو اس کا تادان دینا ہوگا، یہ عقد موالات کہلاتا تھا، یہ عقد مہالات دو مسلمانوں کے درمیان بھی ہوتا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر کو جاری رکھا اور ایسے دو عقد کرنے والوں کو ایک دوسرے کا وارث بنادیا۔

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حکم اب بھی ہے یا منسوخ ہو چکا ہے؟
نہرور علما، ائمہ ثلاثہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہے ابتداءً یہ حکم تھا، اب نہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الولاء لمن اعتق“ ولہ صرف ”حق“ (آزاد کردینے والے) کی ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری ولا نہیں، یعنی ”الولاء“ پر اہل لام استعراقی ہے، لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولائے امتناع کے علاوہ جو مال بھی ہو گا وہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔

ان لے برخلاف حضرات حنفیہ اس ولاء کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ مرنے والے کا کوئی وارث اقرب واجد نہ ہو اور وہ مجہول النسب ہو نیز یہ بھی شرط ہے کہ باقاعدہ تحالف ہوا ہو صرف کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہونا کافی نہیں۔

حضرات حنفیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

تیزین کا استدلال روایت باب کے علاوہ قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہے "والذین عقدت لیہم ذلک فأتوہم بصلیہم"۔

یہ جہاں تک جہور کی مسئلہ حدیث "الولاء لمن اعنق" کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ذو" عہد کی ہے نہ کہ جنسی واستغراقی یعنی وہ خاص ولاء جو بذریعہ ملک حاصل ہو جیسا کہ روایت کا سبق سے پتہ چلتا ہے۔ نیز یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی ارشاد تھا ابو ہریرہؓ کے بارے میں ہے جو لا ملک سے متعلق ہے۔ (۱)

کمالہ کی تفسیر میں اختلاف علماء

"عن ابن عباس قال: آخر سورة نزلت: ہراء فموا آخر آية نزلت "بسطواک قلبی
لہ یسکک فی کلالہ" (رواہ طبرانی)

یہ تفسیر میں ہمہ کا اختلاف ہے، اور چار قول مشہور ہیں
(۱) یہ قول یہ ہے کہ۔ اس میت کے دل مروت کو کہتے ہیں جس میت کا ولد اور والد نہ

(۲) وہ قول یہ ہے کہ کمار اسم مصدر ہے اور اس میت کی وراثت کو کہتے ہیں جس کا ولد اور

(۳) تیس قول یہ ہے کہ کمالہ ان وارثوں کا نام ہے جن میں کوئی ولد اور والد نہ ہو اس صورت
میت کے بوائے کو کہتے ہیں۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ کمال اس میت کا نام ہے جس کا کوئی بیٹا اور باپ زکوہ موجود نہ ہو،

نہی جیسے کا قول ہے۔

یعنی قرآن اور حدیث میں کمالہ کا اطلاق میت پر بھی ہوا ہے اور وارث پر بھی، آیت باب میں
"میت میراث توں کنان رحال نبرد کلالہ" میں کمالہ کا اطلاق میت پر ہوا ہے، اور حضرت
جوہر حدیث "بما یورثی کلالہ" میں کمالہ سے وارث مراد ہے۔

ان سے بچے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمالہ کا لفظ ایک خاص حالت میں میت اور وارث دونوں کے

لئے استعمال ہوتا ہے اور وہ خاص حالت ولد و والد کا نہ ہوتا ہے۔ (۱)

لفظ کلال کا مشتق منہ کیا ہے؟

"کلال" لفظ کے مشتق منہ میں بھی اختلاف ہے کہ یہ کس لفظ سے مشتق ہے "اس بارے میں تین مشہور اقوال یہ ہیں:

- (۱) - ایک یہ کہ یہ "کلال" سے مشتق ہے جس کے معنی تھک جانے اور ضعیف ہو جانے کے ہیں، تو چونکہ جو قرابت رشتہ ولاد کے علاوہ ہودہ نسبت ضعیف ہوتی ہے، اس لئے اسے کلال کہتے ہیں۔
- (۲) - دوسرے قول یہ ہے کہ یہ "کل بکل" سے مشتق ہے جس کے معنی عید ہونے کے ہیں تو غیر واد کی قرابت چونکہ نسبت عید ہے اس لئے اسے کلال کہتے ہیں۔
- (۳) - تیسرا قول یہ ہے کہ یہ "اکلیل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی تاج کے ہوتے ہیں اور تاج سر کا احاطہ کر لیتا ہے، تو ایسے شخص کی میراث کا حاطہ چونکہ غیر ابوہ و والدہ کر لیتے ہیں، اس لئے اسے صورت یا وارثوں کو کلال کہتے ہیں۔ (۴)

غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت

"عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما حق امرئ مسلم بيت ليلتين وله شيء يوصي فيه إلا ووصيته مكتوبة عنده" (رواه الترمذی)

اس حدیث کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی وصیت ہو یا اس کے ذمہ کوئی ذین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وراثت ہو یا حق غیر، اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

جبکہ واد ظاہری کے نزدیک و اقرباء جو میراث کے حق دار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے۔ (۵)

ان نصرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے "کتب علیکم إذا حضر أحدکم

(۱) کنز الدری، کتاب الفسر ص ۶۹ (المفصل فی شرح مسلم للنووی ۳۵/۲)

(۲) جامع، کنز الدری، کتاب الفسر، ص ۶۹، و نور مسلم ۲۱۲/۲ و تفصیل مسئلہ الکلالۃ فی لکھنؤ فتح

المعلوم ۱۹/۲-۶۹، کتاب الفرائض، باب میراث الکلالۃ

(۳) سرانی، طائفت علما، فتاویٰ رضویہ، ج ۲، ص ۲۸۱، ص ۲۸۲

الموت إن ترک خیرہ الوصیۃ للوالدین والأقربین بالمعروف "۔

تیرا حدیث باب سے بھی اس کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں مگر اگرچہ سفیان ثوری، شعبی اور ابی نعیم غنی کا یہی مسلک ہے۔

جمہور کا استدلال اس سے ہے کہ اگر وصیت مطلقاً واجب ہوتی تو حضرات صحابہ کرام سے ظاہری طور پر وصیتیں منقول ہوتیں یا کم از کم وصیت نہ کرنے پر کوئی نکیر ہوتی اس لئے کہ واجب کے ترک پر نکیر ہے، حالانکہ اکثر صحابہ کرام سے وصیتیں بھی منقول نہیں اور نہ اس کے ترک پر کسی قسم کی نکیر منقول ہے، عقلی اعتبار سے بھی وصیت ایک حلیہ اور تظلم ہے جو کہ زندگی میں واجب نہیں تو پھر موت کے بعد کی وصیت واجب ہوگی۔

جہاں تک اہل ظاہر کے آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں "وصیت للوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا وصیۃ لوارث"۔

معلوم ہوا کہ "نحب علیکم! فاحصر احدکم الموت" دلی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔ اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں "ما حق امری مسلم لہ شیء یوریدان یوہی فیہ بیت لبلب إلا ووصیۃ مکتوبہ عندہ" اس میں "لہ شیء یوریدان یوہی فیہ" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ (۱)

وصیت بالثلث کی حیثیت

"عن سعد بن مالک..... أو عن بالعشر، فمارلت أنا فصد حتى قال أو عن

(۱) انظر لهذا الفصل، درس ترمذی ۲۳۵/۳، ومطالع الحق ۱۸/۳

بالثلث، والثلث کثیر“ (رواہ الترمذی)

29
29

ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثاء اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثاء فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثاء اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موسیٰ (وصیت کرنے والے) کے ورثہ موجود ہوں، اگر موسیٰ کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے تو حنفیہ (۱) کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ (۲)

”والثلث کثیر“ کا مطلب

حدیث باب میں ”والثلث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) ٹکٹ وصیت کا دو انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے۔

(۲) وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی اکمل ہے یعنی ”کثیر اجرہ“

(۳)..... ٹکٹ بھی کثیر ہے قلیل نہیں۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے

ہیں ”لو ان الساس غصوا من الثلث إلى الربع لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

الثلث، والثلث کثیر“ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ٹکٹ سے کمی کرنا مستحب ہے۔ (۳)



(۱) سرور شریک، من بصری اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ایک ایک قول اس کے مطابق ہے۔

(۲) راجع للتحقیل، حنفیہ القاری: ۹۱/۸

(۳) موسیٰ ترمذی: ۲۳۹/۳، و موسیٰ ترمذی: ۱۳۳/۳

کتاب الفتن

مسئلہ حیاتِ خضر علیہ السلام

”عس ابن عباسؓ اے تماری ہو والحر بن قیس بن حصص الفرادی فی صاحب موسیٰ، قال ابن عباسؓ هو خضر... إلخ“ (رواہ البخاری)

حضرت خضر علیہ السلام اب تک حیات میں یا ان کا انتقال ہو چکا ہے یہ مسئلہ بڑا اختلافی رہا ہے۔
ہام نوویؒ، ابن الصلاحؒ، اور حضرات صوفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت خضر علیہ السلام ابھی تک حیات میں ہیں۔

جبکہ ان کے مقابلہ میں اکثر محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام ابھی حیات نہیں ہیں، ان کی وفات ہو چکی ہے۔ (۱)

منکرین حیات کا استدلال

منکرین حیات کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں ”صلیٰ بنارسل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات ليلة صلوٰۃ العشاء فی آخر حیاته، فقام، فقال اربکم لیتکم ہذہ؟ فان علیؓ رأس مائۃ سۃ مہالایقی ممس ہو علی ظہر الارض احد“

مستثنین حیات اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث میں ”علی ظہر الارض“ کی تفسیر ہے، جبکہ حضرت خضر علیہ السلام اس وقت مندر میں تھے۔

یہ کہ اس حدیث کے عموم سے حضرت خضر علیہ السلام مخصوص ہیں جیسا کہ ائمہ اربعہ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس سے مستثنیٰ ہیں۔

(۱) رابع، فتح الباری ۲/۲۳۴، وشرح صحیح مسلم للنووی ۲/۲۶۹

مشتبین حیات کا استدلال

مشتبین حیات کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: ”حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً حديثاً طويلاً عن الدجال، فكان فيما حدثنا قال: يأتي وهو محترم عليه أن يدخل نقاب المدينة، فينتهي إلى بعض السباغ التي تلي المدينة، فيعرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس أو من خير الناس، فيقول له: انشدها لك الدجال... إلخ“.

اس حدیث کے آخر میں امام مسلم کے شاگرد، صحیح مسلم کے راوی ابواسحاق کہتے ہیں ”یقال إن هذا الرجل هو الخضر عليه السلام“.

یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے لیکن اس میں ”رجل“ کا خضر ہونا متیقن نہیں، ابواسحاق کا قول اس سلسلے میں حجت نہیں ہے۔

خاصہ یہ کہ دونوں طرف دلائل ہیں لیکن وہ اپنے مدعا پر قطعی اور واضح نہیں ہیں، اس لئے کسی ایک جانب پر اصرار کرنے کی ضرورت نہیں البتہ رائج اس مقام پر محدثین کا مذہب ہی معلوم ہوتا ہے۔ (۱)

خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنے کا حکم

خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مشہور اختلافی مسئلہ ہے، جس میں امت کے افراد اکثر افراط و تفریط کا شکار رہے ہیں۔

اس مسئلے میں علمائے امت کے تین موقف ہیں

۱- لعنت بر یزید، ۲- عدم لعنت، ۳- توقف و سکوت۔

چنانچہ بعض علماء تو یزید پر لعنت کے قائل ہیں، جیسے امام احمد، علامہ ابن الجوزی، علامہ تفتازانی اور قاضی شاد اللہ پانی پتی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ۔

اور بعض حضرات علماء کا کہنا ہے کہ یزید پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ، حافظ ابن حجر مکی اور حافظ ابن صلاح رحمہم اللہ وغیرہ، بلکہ بعض لوگ تو ان کے بعض فضائل و مناقب کے بھی قائل ہیں، جیسا کہ علامہ مہلب سے مروی ہے۔

جبکہ جمہور محققین نے تیسرے موقف کو ترجیح دی ہے کہ اس مسئلے میں سکوت اختیار کیا جائے، چنانچہ حنفیہ میں علامہ معظنی بن ابراہیم تونسلی حنفی، امام قاسم بن قطلوبغا، علامہ زبیدی رحمہم اللہ۔ متاخرین میں مولانا ابوالحسنات عابدی لکھنوی، حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا، حکیم الاسلام مولانا محمد حبیب، حکیم الاسلام مولانا اشرف علی تھانوی رحمہم اللہ اور دیگر علمائے دیوبند کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۱)

”لا تخرجوا بعدی کفاراً ایضرب...“ کی توجیہات

”عن جابر بن السبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له فی حجة الوداع ألصبت الناس،

لذل لا تخرجوا بعدی کفاراً، ایضرب بعضکم رقاب بعض“ (رواہ البخاری)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ میرے بعد ایک دوسرے کی گردنیں مار کر کافر بن جائیں۔

ایک دوسرے کی گردنیں مارنا اور قتل کرنا گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ قاصق تو ہوتا ہے لیکن کافر نہیں ہوتا، یہاں ”لا تخرجوا بعدی کفاراً“ کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرب رقاب کفر ہے، لیکن اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ (۲)

(۱) پہلی توجیہ یہ ہے کہ یہ علم مستقل کے حق میں ہے یعنی جو مسلمان کے ساتھ قتل کو شرعاً حلال و جائز سمجھے۔

(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ کفر سے اصطلاحی کفر نہیں، بلکہ کفر ان نعمت مراد ہے یعنی تم میرے بعد نبی اسلام کی ناشکری مت کرنا کہ آپس میں قتال شروع کر دو۔

(۳) تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہاں کافر سے مراد کافر باللہ نہیں، بلکہ کافر سے حکم بالاسلاح مراد ہے، یعنی ہتھیار باندھ کر ایک دوسرے کے مقابل نہ آنا۔

(۴) چوتھی توجیہ یہ ہے کہ اس سے فعل کفار مراد ہے، تم کافر مت بننا یعنی کافروں وال فعل مت اختیار کرنا۔

(۱) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب الجہاد، ص ۶۸۸، ۶۹۰، وفقاری و شہید مبوب، ص ۷۹، ۸۰، ۷۸

(۲) انظر لہذا الدرر جہات، شرح النووي علی صحیح مسلم ۵۸/۱، وعمدة القاری ۱۸۷/۲، وشرح الطی

(۵)۔ پانچویں توجیہ یہ بھی گئی ہے کہ "لا توجعوا کفاراً" کے معنی ہیں "لا تزلزلوا" یعنی

مرتب نہ ہو جانا۔ (۱)

فتنہ کے وقت قتال کا حکم

"عن یسربن سعید بن امی و لاص قال عند فتنۃ عثمان بن عفان اشہدان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: انہما تنکون فتنۃ القاعد لیہا حیر من القائم والقائم وخیر من الماشی والماشی خیر من الماسعی قال الراہب ان دخل علی بیتی وبسط یدہ الی لیقتلنی؟ قال کن کابن آدم" (رواہ الترمذی)

اگر مسلمانوں کی دو جماعتوں میں فتنہ ہو رہا ہو اور قتال کی لوبت آجائے تو ایسے وقت دونوں حق کے مدعی ہوتے ہیں تو پھر کیا کرنا چاہئے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

حضرت ابو بکرؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرامؓ فرماتے ہیں کہ قتال کی حالت میں بھی اس میں شریک نہ ہو اگر لوگ اس کو قتل کرنے کمر میں داخل بھی ہو جائیں تب بھی مدافعہ قتال درست نہیں۔

حضرت ابن عمرؓ اور عمران بن حصینؓ فرماتے ہیں کہ قتال میں شرکت تو جائز نہیں مگر مدافعہ عن النفس قتال درست ہے۔

گویا ان دونوں مذاہب کے یہاں دخول فی الفتنہ جائز نہیں، اور ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

باقی جسد صحابہؓ و تابعینؓ فرماتے ہیں کہ فتنہ کے زمانہ میں حق کی جانب کا اختیار کرنا ضروری ہے اور باغیوں کا مقابلہ کیا جائے، بقول ترمذی "وان طائفتان من المؤمنین قاتلتا فاصلحا ابسهما، وان یقتلا فاصلحہما علی الاخری لقاتلوا الذی لہی حتی نفی الی امر اللہ"۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا مکمل وہ صورت ہے جب کہ حق ایک جانب میں واضح نہ ہو یا دونوں جماعتیں اہل باطل کی ہوں۔ (۲)

(۱) کشف الباری، کتاب العلم، ج ۱، ص ۴۷۱، و کتاب الادب، ص ۵۸۴، و فتح الملہم، ۲۶/۲، باب بیان معنی قول النبی ﷺ: لا توجعوا کفاراً بطریق معنی و لایبہد

(۲) دروس ترمذی، ۲۵۹/۳، و الدر المنثور، ۴۱۸/۶، و نظر ابیہ، اعلام الناری، ۳۶۷/۱۰

”اثنا عشر امیراً“ کے بارے میں اقوال علماء

”عن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يكون من بعدي

اثنا عشر اميراً. قال: كلهم من قريش“ (رواه الترمذی)

”اثنا عشر امیراً“ کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

۱- پہلا قول حضرت کنکوی فرماتے ہیں کہ اس سے مقصود مدح نہیں بلکہ یہ بتانا ہے کہ سب مرحومہ زمانہ طویل تک باقی رہے گی عدد مقصود نہیں۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ مقصود روایت یہ ہے کہ خلافت علی حسب التبارہ امیروں میں ہوگی اب بارہ امیر کا پے درپے ہونا ضروری نہیں حتیٰ یماقص بتخلل ہر مد۔

۳- تیسرا قول مراد یہ ہے کہ امارت علی حسب التبارہ امیروں میں رہے گی اگرچہ ان میں بعض ظالم بھی ہوں گے مگر اس مملکت میں وہ خلفاء کا طریقہ اختیار کریں گے۔

۴- چوتھا قول خلافت واحدہ پر اجتماع لوگوں کا بارہ امیروں تک ہوگا، کماذکرہ السیوطی۔

۵- پانچواں قول اس سے اشارہ فرمایا حدیث خیر القرون کی طرف یعنی ان قرون میں غالب اختیار ہوں گے اور وہ بارہ ہوں گے۔

۶- چھٹا قول اس سے مراد مہدی اور ان کے بعد کا زمانہ ہے اس وقت بارہ امیر ہوں گے۔

۷- ساتواں قول اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی زمانہ میں بارہ امیر ہوں گے اور سب کے سب دعوئی خلافت کریں گے۔

۸- آٹھواں قول اس سے اشارہ ہے خلفاء بنو امیہ کی طرف جو صیہ کے بعد ہوئے ہیں۔ (۱)

یزید بن معاویہ (۲) اس کا بیٹا معاویہ (۳) عبدالملک (۴) ولید (۵) سلیمان (۶) عمر بن عبدالعزیز (۷)

یزید بن عبدالملک بن ہشام (۸) ولید بن یزید (۹) یزید بن الولید (۱۰) ابراہیم بن الولید (۱۱) مروان بن

الحکم (۱۲) حکم ابن مروان۔ ان کے بعد خلافت منتقل ہوگئی بنو عباس کی طرف پھر ان میں اور ہوتے رہے

ہیں۔ (۱)



کتاب الادب

تشمیت کا حکم

چھینکے والا اگر "الحمد لله" کہے تو اس کے جواب میں "ہر حکمک الله" کہنے کا کیا حکم ہے، اس میں اختلاف ہے۔

(۱) یہ سنت علی الکعبیہ ہے، مجلس میں کسی نے جواب دیدیا تو سب کی طرف سے یہ سنت ادا ہو جائے گی، حضرات شافعیہ میں سے امام نووی نے اسی قول کو حق قرار دیا، بعض، کیوں نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۲) ظاہریہ، مالکیہ میں سے ابن حریث اور بعض شوافع کے نزدیک فرض عین ہے، علامہ ابن قیم نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور اس کے فرض میں ہونے پر چند دلائل بھی پیش کئے ہیں

(الف) امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے، اس میں ہے "حسب المسلم علی المسلم من" اور ان میں سے ایک "تشمیت" کو ذکر کیا ہے۔

(ب) صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک اور حدیث میں ہے "خص من وجب للمسلم علی المسلم" اور ان میں سے "تشمیت" کو بھی شمار کیا ہے۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ ان احادیث میں "تجب" کا لفظ صراحۃً آیا ہے، لفظ "حقی" آیا ہے "علسی" آیا ہے جو اصلاً وجوب کے لئے آتا ہے، لہذا ان کا تقاضا یہی ہے کہ اسے فرض عین قرار دیا جائے۔

(۳) حضرات حنفیہ، اکثر حنابلہ، شوافع اور مالکیہ میں سے ابن رشد اور ابن العربی کے نزدیک فرض کفایہ ہے، حافظ ابن حجر نے اسی مسلک کو ترجیح دی ہے۔

علامہ ابن قیم کے ذکر کردہ احادیث بلاشبہ وجوب و فرضیت پر دلالت کرتی ہیں لیکن یہ دلالت علی

سُورَةُ مَرْيَمَ کے مرقی نہیں ہے مثلاً سلام کا جواب دینا بھی اس کے ساتھ ذکر لیا گیا ہے لیکن وہ
 برکت اور سببِ اگد یہ ہے لہذا یہ واجب ہے کہ اگر کسی ایک نے جواب دے دیا تو مجلس میں سب
 کے حرف سے کافی ہو جائے گا۔ البتہ یہ جواب اسی وقت ہے جب پھینکنے والے نے "الحمد لله" کہا ہو،
 اور نہ مجلس۔ (۱)

مسئلہ قیامِ تعظیم

"عن امی مسمیٰ ان اهل لربطة بر لوالی حکم سعد، فارسل النبی صلی اللہ علیہ

وسمہ بنہ سعد، فقال قوموا الی مسجدکم، إلح (رواہ البخاری)

کسی کی تعظیم کے لئے کھڑا ہونا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ کسی کے لئے
 قیام کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، جن میں صرف ایک صورت (قیامِ مفلیس) کے حکم میں اختلاف ہے، باقی
 صورتوں کا حکم واضح اور متفق علیہ ہے۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ سردار بیٹھا ہے اور حاضرین اس کی تعظیم و تکریم میں مسلسل مجلس میں

کھڑے ہیں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ یہ عجیبوں کی تکبر اور جہلانہ رسم ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ آنے والے کے دس میں تکبر اور بڑائی ہو جس کی وجہ سے وہ

چاہتا ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں، یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ آنے والے کے دل میں تکبر اور بڑائی تو نہ ہو، تاہم یہ ڈر ہو کہ

لوگوں کے کھڑے ہونے کی وجہ سے اس کے دل میں تکبر پیدا ہوگا، ایسے شخص کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ کسی کی آمد پر خوشی اور مسرت کی وجہ سے انسان اس کے اشتغال

کے لئے کھڑا ہو جائے، یہ صورت نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ مستحب اور مندوب ہے اور اس کے جواز میں کسی

کا اختلاف نہیں۔

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی نعمت ملی ہے، اس شخص

کو اس نعمت پر مبارکباد دینے کے لئے آدمی کھڑا ہو، یہ صورت بھی مستحب اور مندوب ہے۔

(۶) چھٹی صورت یہ ہے کہ کسی پر کوئی معصیت آئی ہے، اس کی تسلی کے لئے کوئی کھڑا ہو گیا تو

یہ بھی مستحب اور مندوب ہے۔

(۷)۔ ساتویں صورت یہ ہے کہ آنے والے کے اکرام میں کوئی کھڑا ہو رہا ہے تاہم آنے والے شخص کے دل میں نہ اپنے لئے اس قیام تعظیص کی خواہش ہے اور نہ تنہا۔
اختلافی صورت

ان تمام صورتوں میں صرف یہ آخری صورت مختلف فیہ ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، لیکن یہ اجازت دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

(۱) ایک یہ کہ جس کے لئے کھڑے ہو رہے ہیں، اس کے دل میں یہ طلب نہ ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ کھڑے ہونے والے کے دل میں اس قیام کا داعیہ ہو، اگر دل میں اس کے اکرام کا داعیہ نہیں، محض ریاء اور تعلق کی بناء پر کھڑا ہو رہا ہے تو جائز نہیں۔
بعض حضرات اس قیام کو ناجائز کہتے ہیں۔

دل بلی فقہاء

قالین عدم جواز مندرجہ ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں

(۱) بطرائی میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے "إسماعیلک من کنا قبلکم، فالہم عظموا ملوکہم بان قاموا وہم قعود" یعنی "تم سے پہلے لوگ صرف اس لیے ہلاک ہوئے کہ وہ اپنے بادشاہوں کی اس طرح تعظیم کرتے تھے کہ لوگ کھڑے رہتے اور بادشاہ بیٹھے رہتے۔"

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من أحب أن یتمثل لہ الرجال فلیتوا مقعدہ من النار" یعنی "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص اس بات کا خواہاں ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے رہیں تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے۔"

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ ان احادیث سے قیام تعظیص کی جواز والی صورت مراد نہیں، دوسری صورتیں مراد ہیں۔

اس لئے کہ حدیث باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "قوموا الی سیدکم" اس سے

صاف جواز معلوم ہوتا ہے۔

بائیں اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ قیام کا یہ حکم تعلیم و اکرام کے لئے نہیں تھا بلکہ اعانت اور مدد کے لئے تھا، چونکہ حضرت سعد بن سواد زخمی تھے تو انھیں سواری سے اترنے میں مدد دینے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام کا حکم دیا، چنانچہ مسند احمد میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اس کی صراحت ہے، اس میں ہے "قوموا الی سیدکم فانہ لوہ" (۱)

موجنحیں تراشنے کا طریقہ اور حکم

"عن ابن عمر، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من العطرة قص الشارب" (۲)

(رواہ البخاری)

موجنحیں کتروانے میں سنت یہ ہے کہ قینچی وغیرہ سے اس قدر باریک ترشوائی جائیں کہ کھال نظر آنے لگے، استرے سے موجنحیں بالکل صاف کرنے کو علماء نے بدعت و مکروہ کہا ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔

موجنحیں ترشوانے کے بارے میں حدیث باب میں "قص" کا لفظ آیا ہے۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری حدیث میں "احضوا الشوارب" کے الفاظ ہیں۔ اور ایک حدیث میں "انہکوا الشوارب" کے الفاظ ہیں، صحیح مسلم کی روایت میں "جروا الشوارب" کے الفاظ ہیں۔

إحصاء اور بھک کے معنی کتروانے اور کاٹنے میں خوب مبالغہ کرنے کے آتے ہیں "جز" کے معنی ہیں بالوں کو اس طرح کاٹنا کہ جلد نظر آجائے۔ ان تمام لغتوں کا حاصل یہی ہے کہ موجنحیں خوب ترشوائی جائیں لیکن استرے سے بالکل جڑ سے صاف نہ کی جائیں، امام مالکؒ نے استرے سے بالکل صاف کرنے کو مکروہ کہا ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بھی قینچی وغیرہ سے کتروانا افضل ہے۔ (۳)

ختہ کے حکم میں اختلاف فقہاء

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العطرة خمس" (۱)

(۱) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب الاستیذان، ص ۹۳، والتفصیل الجامع فی تكملة فتح الملہم ۱/۳۶۳

کتاب الجہاد والنسر، مسألة التیمم للقدام

(۲) کشف الباری ملخصاً، کتاب التلبس، ص ۲۳۳، والتفصیل فی فتح الملہم ۳۳۲/۲

الختان إلخ" (معن علیہ)

ختہ کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ختہ مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں واجب ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے، اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن اسکا سنت ہے جو

شعار اسلام میں سے ہے۔

اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ مردوں کے حق میں سنت اور عورتوں کے حق میں مندوب ہے،

چنانچہ مسند احمد کی روایت میں ہے "الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء"۔

دلائل فقہاء،

حضرات شافعیہ فرماتے ہیں کہ ختہ شعار اسلام میں سے ہے اور شعہ روا جب ہوتا ہے، نیز

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ تارک ختہ کی نہ شہادت قبول ہے نہ امامت قبول ہے، "در یہ دلیل وجوب

ہے۔

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں ختہ کے لئے لفظ فطرت استعمال

کیا گیا ہے جو سنت کے معنی میں ہے، اور بعض احادیث میں ختہ کے لئے سنن المرسلین کا لفظ بھی آیا ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کی پہلی دلیل کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شعہ کا لفظ وجوب کے لئے

یقینی نہیں ہے سنت میں بھی شعار ہو سکتا ہے، باقی حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اس شخص کے بارے میں ہے

جو ختہ کا، تار کرتا ہے یا اس کو حقیر سمجھتا ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ احناف کے ہاں بھی ختہ واجب ہو اور سنت کا اطلاق اس

وجہ سے ہو کہ یہ ثابت بالسنة ہے، خود واجب ہے۔ (۱)

فطرت کی تفسیر میں اختلاف

حدیث باب میں لفظ "فطرة" کی تفسیر میں اختلاف ہے، تم قول مشہور ہیں۔

۱۔ فطرت سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "فطرة الله التي فطر الناس عليها"

اس آیت میں فطرت سے مراد دین ہے۔

(۱) انظر لهذه المسئلة، الدر المنصور ۱/۲۷۰، وشرح جامع ۲/۳۸۸، والاضفيل في فتح الملهم ۲۰/۳۲۲

۲ فطرت سے مراد فطرت سلیم اور طبع سلیم ہے۔

۳ تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ "وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ" میں کلمات سے مراد یہی فطرت ہے جو حدیث باب میں مذکور ہیں۔ (۱)

"فخذ" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

"عَنْ جُرْهُدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَمَّا عَلِمْتُ أَنْ الْفَخْذَ عَمُورَةٌ" (روا)

البخاری)

دان (جو کہ شرمگاہ اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے) ستر میں داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

صحیح ترین اور اصح فی المذہب کے مطابق ائمہ اربعہ، صاحبین، امام زفر اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک دان ستر میں داخل ہے۔

اور ان کے بالقابل اہل ظواہر، امام احمد (ایک روایت کے مطابق) اور شوافع میں سے ابن حزمؒ کے نزدیک دان ستر نہیں ہے، بلکہ ستر صرف دونوں شرمگاہ ہیں۔ (۲)

اہل ظواہر وغیرہ کا استدلال

اہل ظواہر وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث سے ہے جس کے الفاظ ہیں "إِنْ رَكَبَ فَنَحْضِي فَحَدَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ حَسَرَ الْإِرَارَ عَنْ فَخْذِهِ حَتَّىٰ أَنْظُرَ إِلَيْهِ بِبَاصٍ فَخَذَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "فخذ" کو کھول دیا، اگر یہ عورت ہوتی تو اس کا کھولنا جائز نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ دان عورت نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ "حسّر" (کھولنا اور ہٹانا) اختیاری نہیں تھا بلکہ غیر اختیاری تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایتوں میں "احسّر" کا لفظ آیا ہے یعنی "انحسر الإرار"

(۱) الفرائض ص ۵۵: ۱۶۳/۱

(۲) جامع، المجموع شرح المہذب ۱۶۵/۲، المبسوط للسرخسی ۲۵۲/۱۰، والبحر الرائق ۲۸۲/۱

عن فضله " اور " انحسر " کے معنی ہیں بغیر اختیار کے خود بخود کھل گیا اور ہٹ گیا۔
دلائل جمہور

اس مسئلے میں حضرات جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں

(۱) حدیث باب۔

(۲) ابو داؤد میں حضرت علیؑ کی حدیث ہے " عن علیؑ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال: لا یتبرر فحدک ولا تنظر الی فحدحتی ولا میت "۔

(۳) اسی طرح صحیح بخاری میں تعلیقاً حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی

اللہ علیہ وسلم قال: العنعل عورة "۔ (۱)

" رکتہ " ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ گھٹنا ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ گھٹنا ستر میں داخل نہیں ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ گھٹنا ستر میں داخل ہے۔

اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ کی روایت سے

ہے " عن علیؑ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الرکتہ من العورة "۔ (۲)

" سرۃ " ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

سرۃ یعنی ناف ستر میں داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے مذاہب یہ ہیں۔

کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناف عورت میں داخل نہیں بلکہ ناف سے نیچے عورت شرعاً ہوتی

ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ ناف کو عورت شمار کرتے ہیں۔ (۳)

(۱) جامع للتفصیل المجمع، کشف الباری، کتاب الصلوٰۃ، ص ۴۳۱، وتمام الباری ۸۶/۳

(۲) انظر لهذه المسئلة، کشف الباری، کتاب الصلوٰۃ، ص ۴۳۲، ۴۳۵، وتمام الباری ۸۶/۳

(۳) ملخصاً من تمام الباری: ۸۷/۳

ابوالقاسم کنیت رکھنے میں علماء کے آراء

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من اباسمی ولا ینکتوا

بکنیتی“ (رواہ البخاری)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیت ابوالقاسم تھی، حدیث باب میں اس کنیت سے منع کیا گیا ہے،

اس مسئلہ میں علماء کے مختلف مذاہب (۱) ہیں:

پہلا مذہب

پہلا مذہب امام شافعی اور اہل ظاہر کا ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے

ابوالقاسم کنیت درست نہیں ہے، خواہ اس کا نام محمد یا احمد ہو یا نہ ہو۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب امام مالک اور جمہور علماء کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ابوالقاسم کنیت رکھنا مطلقاً

جائز ہے، خواہ کسی کا نام محمد و احمد ہو یا نہ ہو، گویا یہ حضرات حدیث نبی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے

ساتھ مختص قرار دیتے ہیں اور آپ کے دس سال کے بعد اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

ان حضرات کی دلیل حضرت علیؓ کی روایت ہے ”قال علی، قلت یا رسول اللہ، ان ولدنی

من بعدک ولد اسمہ باسمک، واکنبہ بکنیتک؟ قال نعم“

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب ابن جریر طبری کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ نبیؐ تو منسوخ نہیں ہے، البتہ یہ نبیؐ تنزیہ

و ادب کے لئے ہے، نہ کہ تحریم کے لئے۔

چوتھا مذہب

چوتھا مذہب بعض سلف کا ہے کہ ابوالقاسم کی کنیت اس شخص کے لئے ممنوع ہے جس کا نام محمد یا احمد

ہو، یعنی ابوالقاسم کی کنیت اس شخص کے واسطے جائز نہیں جس کا نام محمد یا احمد ہو اور جس کا نام ان دونوں میں

ہے کوئی نہ ہو اس کے لئے اس کنیت میں کوئی حرج نہیں۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "میں نسفی باسعی
فلانیکسی بکینی اور من اکتسی بکیتی فلانیکسی باسعی" (اللفظ لابی داؤد)

پانچواں مذہب

پانچواں مذہب یہ ہے کہ ابوالقاسم کی کنیت مطلقاً منوع ہے، خواہ اس کا نام محمد و احمد ہو یا نہ ہو، اسی
طرح کسی کا نام "قاسم" رکھنا بھی منوع ہے، تاکہ اس کا باپ "ابوالقاسم" نہ پکارا جائے۔

چھٹا مذہب

چھٹا مذہب یہ ہے کہ "محمد" نام رکھنا ہی مطلقاً منوع ہے، اسی طرح "ابوالقاسم" کنیت رکھنا بھی
مطلقاً منوع ہے۔

حضرت عمرؓ کا اثر ہے "لا تسقوا احداً باسمی"

اسی طرح حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے "تسقونہم محقداً ثم تلعونہم"

مذہب رابع

امام نوویؒ نے امام مالکؒ اور جمہور علماء کے مذہب کو رابع قرار دیا ہے۔ (۱)

عورت کا اجنبی مرد کی طرف دیکھنے کا حکم

"عن ام سلمة قالت كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة، فأقبل
ابن أم مكتوم وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب . أفعميا وان أتما، أستمنا تبصر انه"
(رواہ ابوداؤد)

عورت کے لئے اجنبی مردوں کی طرف دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک عورت کے لئے اجنبی مردوں کی طرف دیکھنا جائز ہے، البتہ یہ
جواز اس وقت ہے جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، البتہ ان کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے، امام نوویؒ

(۱) ملخصاً من كشف التاري، كتاب العلم ۱۹۲/۳، وكتاب الادب، ص ۶۰۶، وانظر ايضاً، فکمة فتح المسلم
۲۰۳/۴، كتاب الادب، باب المهي عن النكسي بابي القسم، وبيان ما يستحب من الاسماء

نے اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے۔

مستدلات ائمہ

قائلین حرمت حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرات جمہور بخاری میں حضرت عائشہؓ کی تراب الحسبہ وال حدیث سے استدلال کرتے ہیں "عن عائشة قتالت رايث السي حلي الله عليه وسلم يسترني بردائه واما انظر الي الحبشة يلبعون في المسجد . إلخ"

امام نوویؒ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ یا زول حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے یا اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت عائشہؓ بالغ تھیں۔

لیکن امام نوویؒ کی مذکورہ دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ اس روایت کے بعض طرق میں ہے کہ مذکورہ واقعہ ولید حبشہ کی آمد کے بعد کا ہے اور ولید حبشہ کی آمد سنہ ۷ ہجری میں ہے اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر ۱۶ سال تھی اسی طرح حجاب کا حکم بھی نازل ہو چکا تھا۔

حدیث باب کے جوابات

حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ حدیث باب میں مذکور حکم تقویٰ پر محمول ہے فتویٰ پر نہیں۔

یابہ حکم حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے ساتھ خاص تھا کیونکہ وہ نابینا تھے اور نابینا کے جسم سے بعض ایسے حصہ کے کھل جانے کا امکان ہوتا ہے جس کو دیکھنا عورتوں کے لئے ہر حال میں ناجائز ہے۔

یابہ کہا جائے کہ حدیث باب کا حکم اس حالت کے ساتھ خاص ہے جہاں قند کا خوف ہو اور حضرت عائشہؓ کی حدیث اس حالت پر محمول ہے جہاں قند کا خوف نہ ہو۔ (۱)

مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کا حکم

مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کے حکم میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اجنبی عورت کی طرف دیکھنا مطلقاً ناجائز اور حرام ہے

چاہے فتنہ کا خوف ہو یا نہ ہو۔

جبکہ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے رجب انجمنی عورت کے چہرے کی طرف دیکھنا جائز ہے،

بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

فتنے کا، گرانڈیشہ ہے تو پھر بالاتفاق ناجائز ہے اور چونکہ غالب احوال میں فتنے کا اندیشہ ہوتا ہے

اس لئے متاخرین حنفیہ نے بھی مطلقاً عدم جواز کا فتویٰ کیا۔

ہاں ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً، اکثر کے پاس حائض کے وقت یا قاضی کے پاس

کو، ہی کے وقت اگر ضرورت ہو تو چہرہ دکھانے کی گنجائش ہے، لأن الضرورة تبيح المحظورة، یعنی

ضرورت کی وجہ سے مسوع چیزیں جائز ہو جاتی ہیں۔ (۱)

☆ ☆ ☆

(۱) کنز الدہاء، کتاب الاستجدان، ص ۴۹، واسطرابضاً، حاشیۃ الدر المنجود ۳/۲۵۹، والتفصیل الجامع فی تکملة فتح العلم ۳/۲۶۱-۲۶۹، کتاب السلام، مسئلۃ حجاب المرأة وحلولة

کتاب فضائل القرآن

تفتی بالقرآن کی تفسیر میں اتوالی علماء

”عن سعید بن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس منّا من

لم یفتی بالقرآن“ (درواہ ابو داؤد)

تفتی کی تفسیر میں کلی اتوالی مقول ہیں:

ظاہری معنی تو اس کے فناء اور نفع کے ہیں جو علم موسیقی کا ایک مستقل فن ہے جس کے مخصوص اوزان ہوتے ہیں اور اس طرح پڑھنے کو قراءۃ بلا لگان کہتے ہیں جس کو بعض علماء حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ اور بعض مباح بلکہ مستحب، امام مالک کی طرف کراہت یا تحریم منسوب کی جاتی ہے اور بعض نے امام شافعی اور حنفیہ کی طرف جواز کو منسوب کیا ہے اور شافعیہ میں سے فورانی کی طرف انتخاب منسوب ہے۔

مجوزین کی طرف سے کہا گیا ہے کہ یہ (قراءۃ بلا لگان) مورثہ رقص ہے موجب شیعہ ہے، قرآن سننے کی طرف کشش پیدا کرنے والا ہے۔

ماتعین کہتے ہیں کہ یہ چیز فحشاء اور محزون و مذموم کے منافی ہے جس کے لئے قرآن کریم موضوع

ہے۔

چونکہ قراءۃ بلا لگان مختلف فیہ ہے اس لئے اس حدیث کی شرح بجائے اس کے کہ حسب

صوت کے ساتھ کرتے ہیں جو بالاتفاق مستحب ہے۔ (۱)

دوسری تفسیر اس کی استفتاء سے کی گئی ہے، امام طحاوی نے بھی مشکل الآثار میں اسی کو رائج قرار دیا

(۱) مطاہرین میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے ”یعنی نہیں ہے ہمارے کمال طرح ہوا، ہمیں جزاؤں کے ساتھ خوش آواز کی ذکر ہے۔ یعنی خوب ہے خوش آواز کی قرآن پڑھنے میں بشرطیکہ غیر حرف کی حرکت بلند کی یا اس طرح سے نہ ہلاساگ (گاہ) کے طور پر بھی۔ اور جو شخص کہ پڑھتا ہے کہ ان کو جان کرنا کہ اس کو عام ہے پڑھا۔“ یہاں سے اس کی تائید ”فیسوا اللہ ان یاصوہکم“ سے لگی ہوئی ہے اور یہ معنی عقلی کی اصل بحث کے بھی قریب ہیں اس لئے کہ قرآن کا لفظ بھی ہے اس کا لفظ جو کہ کے مطابق پڑھا جائے اس میں بھی عین صحت ہے۔

ہے یعنی صاحب قرآن کی ساری توجہ قرآن کی طرف ہوئی چاہئے اور قرآن کی وجہ سے اس کو استغناء عن الناس حاصل ہونا چاہئے یا استغناء عن الكتب السمادیۃ یعنی ہاتی کتب سماویہ تورات و انجیل وغیرہ سے۔

تیسری تفسیر اس کی جہد بالقرآن سے کی گئی ہے (شاید اس لئے کہ گانا عامۃً بلند آواز سے ہوتا ہے) چوتھی تفسیر اس کی بحرّوں کے ساتھ کی گئی ہے یعنی قرآن کریم کو درد کے لہجے سے پڑھنا جس کی تاثیر قلب پر زیادہ ہوتی ہے۔

اور پانچویں تفسیر اس کی کشف الہم کے ساتھ کی گئی ہے تو صبح اس کی یہ ہے کہ انسان کو جب کوئی ناگوار اور رنج و غم کی بات پیش آتی ہے تو بس اوقات وہ اپنے غم کو غلط کرنے کے لئے اشعار وغیرہ منگولے لگتا ہے اس سے ذرا دل بہلتا ہے یہ عام اور دنیا دار لوگوں کا حال ہے اور ایک مرد مؤمن کا حال یہ ہونا چاہئے کہ جب اس کو کوئی رنج و غم کی بات پیش آئے تو وہ اپنے غم کو بجائے دہیات اشعار کے قرآن پاک کے نغمہ کے ساتھ یعنی اس کی خوش الحانی کے ساتھ دور کرے گویا مسلمان کے لئے دل کی تسلی اور اس کو بہلانے کے لئے قرآن پاک کی تلاوت ہونی چاہئے۔ (۱)

”سبعة أحرف“ کی تشریح میں اقوال علماء

”عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل القرآن على سبعة أحرف... إلخ“ (مشکوٰۃ المصابیح)

”سبعة أحرف“ کی تفسیر میں علماء کا بڑا اختلاف ہے، ابن حبان نے فرمایا کہ اس میں علماء کے (۳۵) اقوال ہیں، یہاں تک کہ محمد بن سعدان نحوی نے اس کو تفسیر بہات میں سے قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث معلوم المعنی نہیں۔

لیکن اکثر علماء اس کو معلوم المعنی قرار دیتے ہیں پھر اس کی تفسیر اور معنی میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں، جن میں سے یہاں چند ذکر کئے جاتے ہیں

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”سبعة أحرف“ سے سات مشہور قاریوں کی قراءتیں مراد ہیں۔

(۲) مشہور اور تواتر قراءتیں چونکہ سات سے زیادہ ہیں اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ

(۱) الترمذی المتوفى ۲۵۶ھ، والشمس فی کشف الباری، کتاب فضائل القرآن، ص ۸۶

حدیث میں "سبعة أحرف" سے تمام مشہور قراءتیں مراد ہیں اور "سبعة" یعنی سات کے لفظ سے مخصوص عدد مراد نہیں بلکہ اس سے مراد کثرت ہے، جس طرح دعائوں میں کثرت کے لئے "سبعیں" کا لفظ آتا ہے اسی طرح آحاد میں "سبعة" کا لفظ کثرت کے لئے آتا ہے، قاضی عیاض اور ان کے متبعین نے اسی قول کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔ (۱)

(۳) تیسرا قول امام طحاوی کا ہے، علامہ ابن عبد البر نے اسی کو اختیار کیا اور اس کو اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے کہ "أحرف" سے مراد معنی کو مترادف لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن کا نزول تو صرف لغت قریش پر ہوا تھا، لیکن ابتدائے اسلام میں دوسرے قبائل کو یہ اجازت دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مترادف الفاظ کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کر سکتے ہیں اور یہ مترادف الفاظ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعین فرمائے تھے جیسے "نعال" کی جگہ "هلم" "ور" "اقبل" کی جگہ "أذن"

(۴) علامہ ابن جریر طبری اور ان کے متبعین نے "سبعة أحرف" سے قبائل عرب کی سات لغات مراد لی ہیں، پھر ان قبائل کی تعین میں دو قول مشہور ہیں

۱- ایک قول یہ ہے کہ اس سے (۱) قریش (۲) ہذیل (۳) ثقیف (۴) ہوازن (۵) کنانہ (۶) تمیم (۷) اور یمن مراد ہیں۔

۲- اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے (۱) قریش (۲) ہذیل (۳) تیم رہاب (۴) ازد (۵) ربیعہ (۶) ہوازن (۷) اور سعد بن بکر مراد ہیں۔ (۲)

(۵) "سبعة أحرف" کے سلسلہ میں محققین علماء نے جس قول کو اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس سے اختلاف قراءات کی سات نوعیتیں مراد ہیں، قراءتیں اگرچہ سات سے زائد ہیں لیکن ان قراءتوں میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں وہ سات قسموں میں منحصر ہیں، امام مالک، ابن تیمیہ، امام ابو الفضل رازی اور مولانا انور شاہ کشمیری نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

(۱) فتح الباری ۲/۸۹

(۲) فتح الباری: ۱۳۲/۹۰ و روح المعانی: ۲۱/۱۰

(۳) فتح الباری ۳۵/۹، والبرہان فی علوم القرآن ۲۲۳/۱، وفتح الباری ۳/۳۲

اختلاف قراءات کی نوعیتوں کی تعیین

اختلاف قراءات کی سات نوعیتوں کی تعیین مختلف علماء نے کی ہے اور ان کی تعیین میں تھوڑا بہت اختلاف بھی ہے، امام ابو الفضل رازی نے اس کی تفصیل یوں بیاں فرمائی ہے۔

(۱) اسماء کا اختلاف! مفرد، مشبہ، جمع اور تہ کیرونا نیت کے اعتبار سے (جیسے "قُمْتُ تَكَلَّمْتُ" اور "قُمْتُ تَكَلَّمْتُ"۔)

(۲) افعال کا اختلاف! ماضی، مضارع اور امر کے اعتبار سے (جیسے "رَبَّهِمَا بِسَبْعٍ مِائَاتٍ" اور "رَبَّهِمَا بِسَبْعٍ مِائَاتٍ"۔)

(۳) دجروا عراب کا اختلاف! (جیسے "وَلَا يُبْصِرُ كَالْبَصِيرَةِ" اور "وَلَا يُبْصِرُ كَالْبَصِيرَةِ"۔)

(۴) الفاظ کی بیشی کا اختلاف! (جیسے "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ" اور "وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا"۔)

(۵) تقدیم و تاخیر کا اختلاف! (جیسے "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ"۔)

(۶) ابدال! یعنی ایک قراءت میں ایک لفظ ہے اور دوسری قراءت میں دوسرا لفظ (جیسے "تَنْبِذُهَا" اور "تَنْبِذُهَا"۔)

(۷) لہجوں اور نغمات کا اختلاف! ادغام، اظہار، ترقیق، تخفیف اور امالہ کے اعتبار سے (جیسے "مُوسَىٰ" اور "مُوسَىٰ"۔)

کیا "نسخ القرآن بالسنۃ" و "نسخ السنۃ بالقرآن"

جائز ہے یا نہیں؟

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا چاہئے کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں:

(۱) نسخ القرآن بالقرآن (۲) نسخ السنۃ بالسنۃ (۳) نسخ القرآن بالسنۃ (۴) نسخ السنۃ بالقرآن۔

نسخ القرآن باقرآن

(۱) پہلی صورت "نسخ القرآن القرآن" ہے، جیسے سورۃ بقرہ میں متولی عنہا زوجہ کی مدت عدت ایک آیت میں ایک سال بیس کی گئی ہے "واللین يتوفون منکم ویلدروں ارو، جأوصیة لارواحهم مع عألی الحول غیر اخراج"۔ لیکن دوسری آیت نے اس حکم کو مسوخ کر دیا اور مدت عدت چار ماہ دس دن بتائی گئی "واللین يتوفون منکم ویلدروں ارو اجأیترتص بالنفسهن أربعة أشهر وعشراً"۔

منسوخ کی اقسام

پھر نسخ القرآن باقرآن کی صورت میں منسوخ کی چار قسمیں ہیں

(۱) حکم اور تلاوت دونوں منسوخ ہوں اور یہ قرآن کریم کا وہ حصہ ہے جو مختصر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں منسوخ ہو چکا ہے اور آپؐ سے بھلا دیا گیا تھا، چنانچہ روایات میں وارد ہے کہ سورۃ حزاب، سورۃ بقرہ کے برابر تھی مگر اس کا اکثر حصہ اٹھالیا گیا۔

(۲) حکم منسوخ ہو اور تلاوت منسوخ نہ ہو، اس میں قرآن مجید کی تمام وہ آیات داخل ہیں جن کا حکم منسوخ ہو چکا ہے مگر کی تلاوت جاری ہے جیسے "لکم دیکم ولی دی"۔
(۳) تلاوت منسوخ ہو اور حکم منسوخ نہ ہو جیسے مشہور قول کے مطابق آیت ربیم "الشبیخ والشبیحة یدارینا فارجموهم انکالأمس الله موافق عربی حکیم"

(۴) حکم کا کوئی وصف منسوخ ہو جیسے نص قرآنی کا تقاضا مطلقاً دونوں پاؤں کا دھونا ہے جب کہ حدیث کا تقاضا نہیں پہنے کی حالت میں پیروں کو دھونے کی جگہ ٹھنیں پر مسح کرنا ہے اور یہ گویا مطلق کی تفسیر اور نص پر یادتی ہے جو کہ حنفیہ کے نزدیک "نسخ" شمار ہوتا ہے اور شافعیہ کے ہاں اس کو "بیان" گردانا جاتا ہے۔^(۱)

نسخ السنۃ بالسنۃ

(۲) دوسری صورت "نسخ السنۃ بالسنۃ" ہے، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "

کنٹ نہیں کم عن زیارة القبور الا فرور وھا“ چنانچہ اس حدیث میں زیارت قبور سے روکنا اور بعد میں اجازت دینا، نسخ اور منسوخ دونوں کا ذکر ہے۔

نسخ القرآن بالسنة میں اختلاف فقہاء

(۳) نسخ کی تیسری صورت ”نسخ القرآن بالسنة“ ہے، اس صورت میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

جبکہ امام شافعی، اکثر محدثین اور امام احمد کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے۔

یہ حضرات دارقطنی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں: ”عن جابر قال قال رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم کلامی لا ینسخ کلام اللہ و کلام اللہ ینسخ کلامی، و کلام اللہ ینسخ بعضہ بعضا“۔

لیکن اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں ”کلامی“ سے مراد کلام اجتہادی ہے جس سے نسخ کلام اللہ نہیں ہو سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ میرا کلام اللہ تعالیٰ کے کلام کی تلاوت کو منسوخ نہیں کر سکتا ہے حکم کو منسوخ کر سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں وصیت کا اثبات مطلق ہے جیسا کہ ارشاد ہے ”تحبب علیکم اذا حضر احدکم الموت... الخ“ جبکہ حدیث میں والدین اور دیگر ورثاء کے حق میں وصیت منسوخ ہے گویا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لا وصیة لوارث“ سے قرآن کریم کا یہ حکم منسوخ ہوا۔ لہذا نسخ القرآن بالسنة جائز ہے۔

نسخ السنة بالقرآن میں اختلاف فقہاء

(۴) نسخ کی چوتھی صورت ”نسخ السنة بالقرآن“ ہے، اس صورت میں بھی فقہاء کا اختلاف

ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، البتہ امام شافعی کے نزدیک یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر

نماز پڑھتے تھے تو بیت المقدس کی طرف یہ توجہ سنت سے ثابت تھی، لیکن قرآن کریم نے اس کو منسوخ کر دیا چنانچہ آیت نازل ہوئی ”فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ اس آیت نے سنت کے علم کو منسوخ کر دیا۔ (۱)

ختم قرآن کتنے عرصے میں کیا جائے؟

”عن عبد اللہ بن عمرو أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقه القرآن من قرأ القرآن فی اقل من ثلاث“ (رواہ الترمذی)

قرآن مجید کتنی مدت میں ختم کرنی چاہئے اس میں حضرات علمائے کرام کا اختلاف ہے۔ امام احمد اور ابو عبیدہ قاسم بن سلام فرماتے ہیں کہ تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم نہیں کرنا چاہئے، اس کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث باب سے ہے۔ بعض ظاہریہ نے اس روایت کے ظاہر کے پیش نظر تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنے کو حرام کہا ہے۔

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اس میں شریعت کی طرف سے وقت کی کوئی تحدید اور تعین نہیں

ہے۔

اس کا مدار قاری کی قوت، اس کے نشاط اور تارگی پر ہے اگر کوئی آدمی تین دن سے کم میں تارگی کے ساتھ قرآن کریم کا ختم کر سکتا ہے اور وہ حروف کی ادائیگی میں تجوید کے اصول کی رعایت کے ساتھ تلاوت جاری رکھ سکتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اسلاف میں کئی حضرات ایسے گزرے ہیں کہ وہ دن رات میں ایک ختم کرتے تھے۔ (۲)

بچوں کی تعلیم قرآن کا مسئلہ

”قال الإمام البخاری . باب . تعلیم الصبيان القرآن“ (صحیح البخاری)

اس بارے میں فقہاء کرام کا تھوڑا سا اختلاف ہے کہ بچوں کو قرآن کریم کی تعلیم دینی چاہئے

یا نہیں؟

(۱) جامع للفضائل للجمع، کشف الباری، کتاب الإیمان، ۳۸۳/۲، کتاب التفسیر، ص ۷۷، مطبوعات الطبع ۱۴۰۱ھ

(۲) کشف الباری، کتاب فضائل القرآن، ص ۱۱۳، وراجہ للتحقیق، مطبوعات الطبع ۱۴۰۳ھ

چنانچہ سعید بن جبیرؓ اور ابراہیم نخعیؓ سے یہ منقول ہے کہ چھوٹے بچوں کو قرآن مجید کی تعلیم نہیں دینی چاہئے، اس لئے کہ وہ قرآن مجید کا ادب نہیں کر پاتے۔

لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ چھوٹے بچوں کو بھی قرآن مجید کی تعلیم دینی چاہئے اس میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں۔

رہی یہ بات کہ بچے تو واقعی ادب نہیں کر پاتے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اس کے مکلف بھی نہیں اساتذہ کو چاہئے کہ وہ انہیں ادب سکھائیں، بچوں کو تعلیم قرآن کا اہتمام اس لئے کرنا چاہئے کہ بڑے ہونے کے بعد آدمی کے مشاغل زیادہ ہو جاتے ہیں، دوسری ذمہ داریاں اس کے اوپر آ پڑتی ہیں، پھر وہ قرآن مجید کی تعلیم کے لئے اپنے آپ کو اس طرح فارغ نہیں کر سکتا جیسے چھوٹے بچے فارغ ہوتے ہیں۔ (۱)

کافروں کو تعلیم القرآن دینے کا حکم

"قال الإمام البخاری... باب... هل یُرشد المسلم اهل الکتاب او یعلمهم الکتاب

"(صحیح البخاری)

کیا مسلمان کفار کو قرآن کریم کی تعلیم دے سکتا ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافر چاہے حربی ہو یا ذمی، اسے قرآن، فقہ اور عام علوم سکھانے میں کوئی حرج نہیں، ممکن ہے وہ اس علم کی بدولت اسلام کی طرف راغب ہو جائے۔

امام مالکؒ اسے مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں۔

امام احمدؒ اسلام قبول کرنے کی شرط پر جائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اگر اسلام قبول کرنے کی امید نہ ہو تو کفار کو قرآن کی تعلیم دینا جائز نہیں۔

دلائل احناف

(۱)۔ احناف کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ہر قل کو جو نامہ مبارک بھیجا گیا تھا، اس میں قرآن کریم کی

پوری ایک آیت موجود ہے، جو یقیناً قرآن کی تعلیم ہے۔

(۲)۔ دوسری دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے "وإن أحد من المشرکین استجارک

فاجره حتى يسمع كلام الله۔۔۔ یعنی اگر کوئی مشرک آپ سے پناہ اور ایمان طلب کرے تو آپ اسے پناہ دیں تاکہ وہ اللہ کا کلام سنے، یہ قرآن کی تعلیم ہی ہے۔

دلائل مالکیہ

(۱)۔۔۔ ان کی پہلی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نجس۔۔۔" یعنی مشرکین تو نجس ہی ہے۔

(۲)۔۔۔ نیز مالکیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے، جن میں قرآن کریم کے ساتھ کفار کے ملکوں کی طرف سفر کرنے سے نفی و ممانعت وارد ہوئی ہے کہ کہیں قرآن مجید کفار کے ہاتھ نہ لگ جائے، ظاہر ہے کہ اس میں بے حرجی کا اندیشہ ہے۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے: "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو"۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دشمنوں کے ملک کی طرف قرآن مجید ساتھ لے کر سفر کرنے سے منع فرمایا۔"

حافظ ابن حجرؒ کا محاکمہ

حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صاف سہری بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔ (۱)
جس شخص کے بارے میں یہ امید ہو کہ وہ اسلام قبول کر لے گا یا کم از کم نقصان کا خطرہ اس سے نہ ہو تو ایسے شخص کو قرآن کی تعلیم دینے میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن ایسا شخص جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ قرآن کا سیکھنا اس کے لئے مفید نہیں یا یہ کہ وہ قرآن سیکھ کر دین کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنائے گا تو اسے قرآن کی تعلیم دینا جائز نہیں۔ (۲)

نسیان قرآن کا حکم

نسیان قرآن یعنی قرآن کریم بھولنے کے حکم میں علماء کرام کے مختلف آراء ہیں۔

امام ابو القاسم رافعیؒ اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کا نسیان کہاں سے شامل ہے، خفیہ اور

متابلاً کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) فتح الباری: ۱۰۷/۶

(۲) کشف الباری، کتاب الجہاد والسیور، ج: ۲، ص: ۳۳

لیکن علامہ جلال الدین سیوطی نے فرمایا کہ یہ اس وقت کہا تر میں شامل ہوگا جبکہ تسامی سے کام لیا ہو۔

ملاطی قارئی نے فرمایا کہ نسیان قرآن کا مطلب یہ ہے کہ نہ زبانی پڑھ سکے اور نہ دیکھ کر پڑھ سکے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کو یاد کرنے کے بعد بھلا دیا کر وہ ہے۔ (۱)

☆...☆...☆

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

وَبِنَاغِبِلْ مِنْ اِنَّا اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، وَثَبَّ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِهِ وَاَصْحَابِهِ اَجْمَعِينَ، اٰمِنْ،

بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

☆...☆...☆

